تأليف:
عبد اللطيف عبادة

نصوص مختارة

من مؤلفات مالك بن نبي



عالم الأفكار

نصوص مختارة
من
مؤلفات مالك بن نب

مؤسسة عالم الأفكار للطباعة والنشر والتوزيع

حي باحة رقم: 89 الليدو المحمدية

رقم الهاتف: 51 – 57 – 20 (021)

الطبعة الأولى

2007

إيداع قانوني: 2006 / 3587

ردمك: 3-01-712-9661

ردمك EAN : 9789961712016

نصوص مختارة
من
مؤلفات مالك بن نبي

إعداد و تقديم د. عبد اللطيف عبادة

عالم الأفكار



مقدمة

يسعدني أن أتقدم إلى القراء الكرام الذين يهتمون بفكر مالك بن نبي بهذه المختارات من مؤلفاته. وقد حرصت أن تكون هذه المختارات ممثلة لكل محاور فكره الأساسية: الحضارة، الثقافة، مشكلة الأفكار، قضية التغيير، المشكلة السياسية، مشكلة تكتل العالم الإسلامي، وجهة العالم الإسلامي.

وبطبيعة الحال فإن حجم الكتاب لا يسمح لنا بأن نستوعب كل المحاور. غير أن إغفالنا لبعضها لا يعني أننا ننقص من أهميتها بل يمكن إدراجها في طبعات لاحقة.

ولعل هذه المختارات التي تأتي بعد ربع قرن من وفاة أستاذنا أن تسعف القراء عموما والطلبة والباحثين على وجه الخصوص وتحفزهم على اقتناء كتب مالك بن نبي وقراءتها بعقل عصرنا ومنهجيته ونحن على مشارف الألفية الثالثة. وكم يسعد روح

المرحوم أن ينفذ القراء إلى لب فكره مستعينين بآخر ما توصل إليه العلم في أيامنا هاته.

ولقد رأينا من الضروري أن نقدم لهذه المختارات بنبذة موجزة عن مؤلفاته قصد التعريف بها وتزويد القارئ بمنظر عام عن إنتاج مالك بن نبي الفكري.

ولعلنا بهذا نكون قد أدينا شيئا من الواجب الذي يشعر به كل تلميذ نحو أستاذه وشيئا من واجب آخر مقدس وهو المتمثل في الأخذ بأيدي شبيبتنا لتسلك طريق الحضارة وتؤدي الدور الذي ارتضاه لها مالك بن نبي في الشهادة على الناس وتبليغ رسالة أشرف المرسلين ﷺ.

د. عبد اللطيف عبادة.

التعريف بمؤلفات مالك بن نبي

بقلم د. عبد اللطيف عبادة.

ألف مالك بن نبي مؤلفات هامة تطرقت إلى عدة مواضيع أهمها مشكلة الحضارة ومشكلة الثقافة ومشكلة الايديولوجيا. كما تطرق فيها إلى مشكلة التغيير (النهضة، الإصلاح والثورة) ومشكلة الأفكار والصراع الفكري والتنمية الاقتصادية ووحدة العالم الإسلامي ودور المسلم في العالم.

1 – كانت باكورة هذه المؤلفات جميعا هي 'الظاهرة القرآنية'. وقد نشر هذا الكتاب سنة 1946 بالجزائر. وقدم له الشيخ د..محمد عبد الله دراز. ويحتوي هذا الكتاب على ثلاثة أبواب: الظاهرة القرآنية – الرسول – الرسالة وعلى أحد عشر فصلا: فصلان عن الظاهرتين الدينية والنبوية وستة فصول عن مصادر الإسلام (القرآن والسنة) وعن الرسول والوحي وعن الاقتناع الشخصي للرسول وعن وضعية الأنا المحمدي وعن الفكرة المحمدية.

وثلاثة فصول عن الرسالة والخصائص الظواهرية للوحي وعن بعض المفاهيم القرآنية المتميزة. ويؤكد في هذا الكتاب ثبوت صحة القرآن والسنة. ويشهد على ذلك المنهج الذي تم بواسطته تدوين القرآن وجمعه،

بحيث لم يمسه تغيير عبر التاريخ. والسنة وثيقة صحيحة بشروطها الموضوعية من قبل علماء الحديث. ويقرر صدق صاحب الرسالة بإخلاص القلب وذكاء العقل بعد دراسة سيرته. ويتناول ثلاثة جوانب تاريخية ونفسية واجتماعية تؤكد تميز القرآن عن عبقرية الإنسان.

2 – ويتلو هذه الباكورة في تاريخ الصدور روايته الوحيدة البيكب التي صدرن سنة 1947 بالجزائر. كتبها بالفرنسية ولم تترجم إلى العربية وهي تتحدث عن سكير مسلم فقير يتوب ويذهب إلى الحج.

3 – أما "شروط النهضة" فقد صدر سنة 1948 بالجزائر. وقدمه د. عبد العزيز خالدي صديق مالك بن نبي. استهله بأنشودة رمزية. وتحدث فيه بعد ذلك عن مفهوم الحضارة مناقشا المفاهيم الغربية المعاصرة له. ثم حلل الحضارة إلى ثلاثة عناصر وهي الإنسان والتراب والزمن مؤكدا على أثر الفكرة الدينية في تكوين الحضارة. ولدى تحليله للعنصر الأول الإنسان تحدث عن فكرة التوجيه (توجيه الثقافة، التوجيه الأخلاقي والجمالي وتوجيه العمل ورأس المال). وعند تحليله للعنصر الثاني التراب بيّن أن نقطة الانطلاق في كل إصلاح اجتماعي هي توفير القوت والملبس. وتحدث عن محاربة زحف الصحراء. وعند تحليله للعنصر الأخير الزمن بيّن أننا في حاجة ملحة إلى توقيت دقيق وخطوات واسعة لكي نعوض تأخرنا. إن الزمن نهر قديم يعبر العالم – على حد تعبير ابن نبي – ويروي في أربع وعشرين ساعة الرقعة التي يعيش فيها كل شعب.

والحقل الذي يعمل به ولكن هذه الساعات التي تصبح تاريخا هنا وهناك، قد تصير عدماً إذا مرت فوق رؤوس لا تسمع خريرهاب. وختم ذلك بالحديث عن المعامل الاستعماري والقابلية للاستعمار. ويعتبر اشروط النهضةب حجر الزاوية ضمن مؤلفات مالك بن نبي.

4 - ويليه من حيث الأهمية في منظومته الفكرية "وجهة العالم الإسلامي" الذي صدر في باريس سنة 1954. وقدم له د. محمد المبارك. ويحتوي على مدخل وستة فصول: مجتمع ما بعد الموحدين، النهضة، فوضى العالم الإسلامي الحديث، فوضى العالم الغربي، الطرق الجديدة وبواكير العالم الإسلامي. وفيه تحليل لخصائص إنسان ما بعد الموحدين الخارج من الحضارة المتسم بعدم الفعالية وبالحياة الأميبية وتحليل للنهضة والإصلاح والحركة الحديثة وأمراض المجتمع الإسلامي المعاصر في حركة تغيير يقودها «فتية يجعلون فكرة القرآن نصب أعينهم، فيلتزمونها وقد تخلصت من أن تكون وثيقة أثرية ثمينة، مرتبة، محررة، حبيسة، بل أصبحت ذات حركة دائمة».

5 - وحمل معه إلى القاهرة كتاب "الفكرة الإفريقية الآسيوية" الذي نشر سنة 1956 والذي صدر بعد مؤتمر باندونغ. هذا المؤتمر الذي كان من شأنه أن «أنشأ في مواجهة محور (القوة) الممتد من واشنطن إلى موسكو، محورا ذا أساس أخلاقي هو محور (اللاعنف) الممتد من طنجة إلى جاكرتا». ويحتوي الكتاب على ثلاثة أبواب: الرجل

الأفروآسيوي في عالم الكبار (الذي يتحدث عن أبناء المستعمرات وعن التعايش وعن مشكلة الرجل الأفروآسيوي)، بناء الفكرة الأفروآسيوية (ويتحدث فيه عن الحضارة والثقافة والاقتصاد الأفرو آسيوي وعن الكتلة العربية الآسيوية)، رسالة الأفروآسوية (فكرة التعايش والعالمية. العالم الإسلامي والأفروآسيوية وأوروبا والأفروآسيوية). وكان ابن نبي يعتبر هذا الكتاب أرضية تلخص شروط ثورة العالم الثالث وتشير إلى الشرارة الفكرية الضرورية لإضرامها. غير أن هذه الشرارة الفكرية ستتضح أكثر في فكرة كومنولث إسلامي الذي يتوجه إلى جماعة بشرية متجانسة بعد أن اتضح انحراف الهند عن السلام في قضية كشمير.

6 - ويتعبر "مشكلة الثقافة" الذي صدر في القاهرة سنة 1957 تكملة وتوسيعا لما جاء في "شروط النهضة" من تحليل للثقافة بصفتها أسلوب الحياة في مجتمع معين من جهة والسلوك الاجتماعي الذي يطبع تصرفات الفرد في ذلك المجتمع من جهة أخرى ويتضمن هذا الكتاب أربعة فصول: تحليل نفسي للثقافة وتركيب نفسي للثقافة. ويدرس فيه أيضا قضية توجيه الثقافة، تعايش الثقافات، الثقافة في اتجاه العالمية وما ضد الثقافة.

وكان يرمي من وراء كتابه إلى النظر إلى الثقافة العربية الإسلامية من زاوية عالمية والشروط اللازمة لكي تؤدي دورها العالمي. وإذا ما أدرك

المثقف العربي المسلم مشكلة الثقافة من هذه الزاوية، فسوف يمكنه أن يدرك حقيقة الدور الذي يناط به في حضارة القرن العشرين.

وعندما حضر إلى القاهرة كان في نيته أن يشارك في الثورة مشاركة فعالة كممرض في صفوف جيش التحرير الوطني وكمؤرخ للثورة عن طريق المشاهدة. وقدم طلبا بهذا الشأن للقيادة الموجودة في القاهرة فلم يتلق جوابا.

7 - وفي سنة 1957 ألف كتابا صغيرا موجها إلى الرأي العام العالمي "النجدة: الشعب الجزائري يباد" صدر في القاهرة.

8 - وألف كتابا آخر بعنوان "الاستعمار يلجا إلى الاغتيال بوسائل العلم" ظهر في القاهرة سنة 1960.

9 - وفي سنة 1960 كذلك صدر كتاب "الصراع الفكري في البلاد المستعمرة". هذا الصراع الذي تجرع ابن نبي مرارته طيلة حياته وذلك منذ كان طالبا في الجامعة. لأن الاهتمام الاستعماري يحيط الطلبة برقابة دقيقة تبدأ بعملية التعرف إلى القادمين، ثم بعد ذلك يبدأ التوجيه المخطط الذي لا تبرز نتائجه السلبية إلا فيما بعد، كأن يعود الطالب خائبا ضائعا، أو يتم إبقاؤه هناك بشتى وسائل الإغراء في حالة تفوقه. وقد نشر هذا الكتاب في القاهرة. ويتم الصراع الفكري من جانبين: جانب يتمثل في استثمار الفراغ الايديولوجي واستثمار الأفكار المطروحة على الساحة الإسلامية الخاطئة منها بصفة خاصة وإحباطها

إن كانت صحيحة أو تجزئتها. ويدار الصراع الفكري من مراصد وقليلا ما يظهر الاستعمار على حلبة الصراع. وجانب معنوي يتمثل في تحطيم الوحدة المعنوية للأمة.

وفي سنة 1960 أيضا صدر كتابه "حديث في البناء الجديد" في بيروت. وهو عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها في سوريا ولبنان، وكتاب "الصعوبات علامة النمو في المجتمع العربي" في 1960 بالقاهرة. وسيجمع هذان الكتابان في كتاب واحد مع كتاب "تأملات في المجتمع العربي" في 1961. وحاضرة "الديمقراطية في الإسلام" التي ألقيت سنة 1960 تحت عنوان:

10 - "تأملات" الذي صدر في القاهرة سنة 1961. وعلى هذا الأساس فالكتب السالفة التي طبعت مستقلة بالعربية أو بالفرنسية لا تشكل إلا كتابا واحدا هو كتاب "تأملات" الذي يضم محاضرات كثيرة منها المسوغات في المجتمع وقيم إنسانية واقتصادية والديمقراطية في الإسلام والتضامن الإفريقي الآسيوي والفعالية والثقافة وكيف نبني مجتمعا أفضل؟ وخواطر عن نهضتنا العربية ورسالتنا في العالم.

11 - وفي 1958 صدر كتاب "فكرة كومنولث إسلامي" في القاهرة. وأعاد طبعه في مسجد الجامعة بالجزائر سنة 1971 وقدم له. ويتضمن الكتاب مقدمة وثلاثة فصول: مشروع دراسة شاملة، قيمة الفكرة في المجتمع الإسلامي، وظيفة كومنولث إسلامي. تعرض في الكتاب إلى

تأريخ للفكرة (المحيط الجديد، أولوية المعيار الاجتماعي، المحاكاة والإدماج، فوضى الأشياء والأفكار، التشوش، تكوّن الفكرة)، ومخطط لدراسة كاملة (تبرير عام، مبررات اجتماعية سياسية، مبررات نفسية، الجانب الفني، اعتبارات عامة). كما تعرض إلى الفكرة في المجتمع الإسلامي (ضعف الأسس الايديولوجية، الفكرة والمراصد الاستعمارية) عدم فعالية المجتمع الإسلامي (الجوانب المختلفة) ووظيفة كومنولث إسلامي (دوائر الحضور، تداخل المشاكل، الشهادة، الرسالة، النمط البريطاني، نوعية المشاكل).

12 – وفي القاهرة أصدر سنة 1960 «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي». وضمنه ما يلي: الإجابتان عن الفراغ الكوني ثم درس علاقة الطفل والمجتمع والحضارة والطاقة الحيوية بالأفكار ثم عالم الأفكار والأفكار المطبوعة والأفكار الموضوعة وجدلية العالم الثقافي وجدلية الفكرة والشيء وصراع الفكرة – الوثن وأصالة الأفكار وفعاليتها. وختم بعلاقة الأفكار بحركية المجتمع والاطراد الثوري والسياسة وازدواجية اللغة وتحدث عن الأفكار الميتة والأفكار المميتة وانتقام الأفكار المخذولة. والشيء الجديد في هذا الكتاب هو العلاقة بين العوالم الثلاثة: عالم الأفكار وعالم الأشياء وعالم الأشخاص. وإشادته بالعز بن عبد السلام الذي أنكر على فقهاء عصره التقليد الذي يشكل بالنسبة للفكرة الإسلامية أول مظاهر استبدال الوثن بالفكرة يعني المظهر الذي أدى إلى إغلاق أبواب

الاجتهاد وإدانة الفكر الفانوتي الذي نظر إلى الثورة على أنها مجرد عمل من أعمال العنف. ونوه فيه بالحسبة التي يعتقد أنها جديرة بالإدماج في النظم السياسية للبلاد الأكثر حداثة وبالخصوص للبلاد الإسلامية.

13 - وفي نفس السنة والمكان أصدر كتاب "ميلاد مجتمع". ويستهل ابن نبي هذا الكتاب بتعريف المجتمع كما يلي: «هو الجماعة الإنسانية التي تتطور ابتداء من نقطة يمكن أن نطلق عليها مصطلح «ميلاد» كحدث يسجل ظهور شكل من أشكال الحياة المشتركة، كما يسجل نقطة انطلاق لحركة التغيير التي تتعرض لها الحياة. ويظهر هذا الشكل في صورة نظام جديد للعلاقات بين أفراد جماعة معينة» وإنه لا بد من فكرة يجتمع عليها الأفراد تبرر اجتماعهم وتسجل نقطة الميلاد الاجتماعي وانطلاق الطاقات.

والحركة شرط لتطور المجتمع ولا تأتي إلا بوجود شبكة العلاقات الاجتماعية. ويبدئ التغيير الاجتماعي بتحول الفرد إلى شخص، بتعبير صفاته البدائية التي تربطه بالنوع إلى نزعات اجتماعية تربطه بالمجتمع. فالعنصر الديني يتدخل في تكوين الطاقة النفسية الأساسية لدى الفرد وفي تنظيم الطاقة الحيوية الواقعة تحت تصرف أنا الفرد ثم توجيهها تبعا لمقتضيات النشاط الخاص بهذا الأنا وتبعا للنشاط المشترك الذي يؤديه المجتمع في التاريخ. والتغيير هو الشرط الأساسي لكل تغيير اجتماعي.

14 – ويضم كتاب "في مهب المعركة" أربعة فصول (الاستعمار تحت المجهر، في وحل السياسة، في الحقل الاجتماعي، في حديقة الثقافة) وتنتظم تحت هذه الفصول 26 مقالة نشرت في جريدة "الجمهورية الجزائرية" وجريدة "الشاب المسلم" سنتي 1953 و1954. وجمعت في هذا الكتاب سنة 1961 بالقاهرة. وقدم الكتاب الأستاذ محمود شاكر. بعض هذه المقالات يتعلق بسيكولوجية الاستعمار وبعضها بأقلام وأبواق الاستعمار، وبعضها بإصلاح التراب الجزائري. وبعضها يكرر فيها نظريته عن الأفكار الميتة والأفكار القاتلة كما جاء في كتاب "مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي" وأن ظهورها في الصحافة سابقا على ظهورها في "مشكلة الأفكار". وبعضها يتعلق بالنقد السليم في المجال السياسي وشروطه الأخلاقية والفنية. وأهمها في نظري يتعلق بفلسفة الإنسان في الإسلام. وإن كانت أهميتها من الناحية الموضوعية ترجع إلى كونها:

- تصف ظروفا معينة مهدت للثورة الجزائرية.
- تضع بعض جوانب الاستعمار تحت المجهر.
- تفكك بعض العقد وبعض المركبات التي نشأت في نفوسنا من مواجهة بعض المشكلات التي لا زالت قائمة في البلاد الإسلامية (المرأة، التراب، الخ..)

15 – وبعد دخوله إلى الجزائر ألقى ثلاث محاضرات في الجزائر وقسنطينة سنة 1964 وجمعت تحت عنوان "آفاق جزائرية" وقدم لها د. عبد العزيز خالدي. وتتضمن مشكلة الحضارة ومشكلة الثقافة ومشكلة المفهومية (الايديولوجيا). والواقع أن المحاضرتين الأوليين تعمقان ما جاء في كتاب "شروط النهضة" و"مشكلة الثقافة" وتطبقانه على الواقع الجزائري. والمحاضرة الأخيرة تأتي بفكرة فيها شيء من الجدة تتعلق بالايديولوجيا وهي توسيع وتتمة لما جاء في كتاب "تأملات" تحت عنوان المسوغات وتطبيق له على الواقع الجزائري. وتتضمن الايديولوجيا الباعث المعلل الدافع للنشاط والعمل والمحقق للتناسق والانسجام بين عمل الفرد والجماعة.

16 – وفي سنة 1965 يظهر كتاب "مذكرات شاهد القرن الجزء الأول: الطفل" في الجزائر حاملا معه ذكريات مالك بن نبي عن دراسته الابتدائية والإعدادية والثانوية وعمله في فرنسا ثم حصوله على وظيفة بعد مشقة في أفلو ثم في شلغوم العيد ثم استقالته ثم اشتغاله في شركة لنقل وطحن الحبوب. كما يتضمن الحديث عن الوسطين القسنطيني والتبسي قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها، وعن التطورات السياسية والاقتصادية والثقافية التي تعرفها البلاد والعالم كله من حوله.

17 – وفي سنة 1967 يظهر في الجزائر أيضا كتاب "إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث". وأصله محاضرة ألقاها الأخ رشيد

بن عيسى في ألمانيا نيابة عن مالك بن نبي في مؤتمر الطلبة المسلمين في أوروبا سنة 1966. ويصنف فيه المستشرقين إلى أعداء غلاة ومداحين. ويذكر الآثار التخريبية لكلا الصنفين. وفيما يتعلق بالآثار التخريبية للصنف المداح يضرب مثالا بسنغريد هونكة التي استطاعت بالمديح الذي أشبعت به نفوس المشاركين في أحد المؤتمرات وهي توزع كتابها "شمس الله تشرق على الغرب" أن تحرف اهتماماتهم الذهنية، وتصرفهم إلى أفكار لا يمكنها أن تساهم في حل القضية المطروحة».

18 - وفي 1970 أصدر الجزء الثاني من كتاب "مذكرات شاهد القرن: الطالب" في الجزائر ضمنه حياته في باريس كطالب جامعي ومحنة والده مع ماسينيون ونشاطه في أوساط الطلبة المغاربة الثقافي والإصلاحي والسياسي. ودراسته في معهد اللاسلكي وزواجه. كما يذكر تفاعله مع الأحداث التي تقع في الجزائر ومحنته في بحثه عن العمل. وعمله في روضة أطفال بريف مدينة ليزيو ثم مع دار باريسية للنشر ثم في نادي المؤتمر الجزائري الإسلامي بمرسيليا. ثم يتحدث عن محاولاته الهجرة إلى السعودية ومصر وأفغانستان وألبانيا. وعلاقته بمحمد بن ساعي وعبد العزيز خالدي وغيرهما من الطلبة في ديار الغربة. ومساهماته في تأسيس الحركة الوطنية ونواة جامعة الدول العربية.

19 - "المسلم في عالم الاقتصاد" كتاب طبعه ابن نبي في الجزائر سنة 1972. ويتضمن نظريته الاقتصادية في الاستثمار الاجتماعي وفي ضرورة تغليب الإنتاج على الاستهلاك كي يتم الإقلاع الاقتصادي.

ويجب في نظره أن يقوم التخطيط على مسلمة مدرجة كمبدإ عام لكل تشريع اجتماعي اقتصادي وهي: «كل الأفواه تستحق قوتها وكل السواعد يجب عليها العمل». ويحلل فيه التخطيط الاقتصادي في ألمانيا بعد الحرب العالمية وفي أندونيسيا ويستخلص من هذا التحليل النتائج اللازمة.

20 - "دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين" صدر سنة 1977 في بيروت. واصله محاضرتان ألقاهما في دمشق سنة 1972 وقد طبعت المحاضرة الأولى وحدها في بيروت سنة 1972. وفيه يتحدث ابن نبي عن ضرورة ارتقاء المسلم إلى مستوى الحضارة وإلى مستوى الإسلام فيجسده وعن اقتناعه به وإقناع الآخرين بتجسيده له.

21 - وفي سنة 1978 صدر في دمشق كتاب "بين الرشاد والتيه" وهو مجموعة من المقالات (26 مقالة) نشر معظمها في جريدة الثورة الإفريقية اللسان المركزي لحزب جبهة التحرير الوطني. وبعضها في جريدة المجاهد. واضاف إليها خاتمة يتحدث فيها عن الصراع الفكري. وبوب هذه المقالات كما يلي (طريق الثورة، في السياسة، في قضية. فلسطين، حول الاقتصاد) وهو نفس الكتاب الذي جمعه بوقروح تحت عنوان: « pour changer l'Algérie » بالجزائر سنة 1989. غير أن عدد مقالاته أكبر (47 مقالة).

وتبويبه أيضا يختلف عن "بين الرشاد والتيه" (السياسة، الثقافة، الاقتصاد، الخارج) واضاف إليه مقالات كثيرة غير موجودة في الكتاب باللغة العربية مثل مقالة: "درس الأحداث" « La leçon des évenements » التي نشرت في جريدة « La nation Européenne » و"جهل أو نكتة: خط طول مكة" التي نشرت "بالجمهورية الجزائرية" وحذفت منه خاتمة مالك بن نبي الموجودة في النص العربي.

وهناك كتاب يذكره بعض الباحثين في فهارسهم ولا يوردونه في هوامشهم باستثناء د. علي القريشي الذي أورده في هامش واحد وهو كتاب "مستقبل الإسلام" ترجمة شعبان بركات، المكتبة العصرية، صيدا بيروت 1955. مع العلم بأنه لم يتم نشر لابن نبي في بيروت بهذا التاريخ. لأن أول اتصاله بالمشرق كان في القاهرة سنة 1956. ويقتبس منه د. علي القريشي قوله أن جماعة الإخوان المسلمين في مصر قد تخلت عن دورها التربوي العام، باستخدامها الدين وسيلة لبلوغ أغراض سياسية عملية. ولولا هذه الإحالة الغريبة نوعا ما لقلت بأنه فصل من فصول "وجهة العالم الإسلامي" أو هو الكتاب ذاته لأن عنوانه بالفرنسية "Vocation de l'Islam".

أما كتب مالك بن نبي غير المطبوعة فلا يمكن ضبط عددها وعناوينها بكل دقة علمية. وكل ما ذكر عنها مجرد تخمينات باستثناء الجزء الثالث من "مذكرات شاهد القرن" الذي يرجح أنه موجود في شكل مخطوط.

مختـــارات من مؤلفـــات

مـــالك بن نـــبي

1 - مشكلة الحضارة[1]:

في بعض المنعطفات المعينة من التاريخ، يتعين على المجتمع أن يعرف بأي تقويم (أو ميزانية) ينخرط في إحدى المراحل الجديدة.

ومن هنا يجدر بنا أن نتساءل: - أين كنّا غداة الأوّل من نوفمبر سنة 1954.

فقد ولدت أجيال جزائريّة عديدة وسط الضباب الذي يُغشّي المجتمعات التي تضعها بعض الظروف الفاجعة على هامش التاريخ.

وداخل الضباب يكون من العسير على الانسان ان يشُقّ له طريقا معينا، حتى لينتهي الفرد نفسه إلى فقد الصِّلة مع المجموع ومع الجماعة، الأمر الذي يُفّضي إلى تقوّض شبكة الصّلات الاجتماعية على هذا المنوال.

فالجزائريُّ الذي ولد ضمن هذه الشروط لم يكن شيئا آخر سوى مجرد فرد: أي كائن معزول عن جماعة وضعت على هامش التاريخ من جراء «القابلية للإستعمار» (Colonisabilité) كما أصبحت مفكّكة الأوصال بفعل الاستعمار حتى لقد كان يشبه الفرد الذي تبقّى على قيد الحياة بعد نوع بشريّ منقرض عقب كارثة جيولوجية.

وكانت الفاجعة التي يعيشها تشبه فاجعة حيوان «الماموث» الأخير: (Mammouth) المتبقّى من العصر الجليديّ الأوّل، تائها عبر البراري المتجمّدة وغير الرحيمة، التي كان لا يعثر فيها على قوته.

---

(1) مالك بن نبي، آفاق جزائرية. ترجمة الطيب الشريف. مكتبة النهضة الجزائرية. الجزائر. 1964. ص 25 إلى 91.

وكان الشعب الجزائريّ يعيش في بلاد سدّ فيها المستقبل أمامه، حيث كان الفرد يولد والتشاؤم يملأ أعماقه وروحه، لأنه كان يفقد الدوافع الوجودية الباعثة التي تتيح للإنسان أن يُكرّس نفسه للحياة أو الموت من أجل شيء معيّن.

ففي المرحلة التي سبقت عهد استعمار الجزائر، اكتفى الانسان بمجرد الحياة الخاملة، واختلق له، - لكي يغالط نفسه بالنسبة إلى وضعه البائس - ضروبا من التّعلاّت الصوفيّة الكاذبة كان يقيمها مقام الدّوافع المعلّلة.

ولقد تكلّفت النزعة المرابطيّة بمدّه بتلك التّعلاّت مقابل ثمن منخفض أو مرتفع لتصرفه عن ماضيه، وحاضره، ومستقبله.

ثم ضاعف الاستعمار من خطورة هذه الوضعية، جاعلا من الانسان مجرد «شيء» من جملة أشيائه، كما جعل من النزعة المرابطية جهازا للإرسال مضطلعا بإيصال توجيهاته إلى الشعب، بعد تحويلها إلى دوافع جديدة مطابقة لمرامه.

وبعد الحرب العالمية الأولى فحسب، استطاع الشعب الجزائريّ أن يخرج من مرحلة ما قبل التاريخ المتّفقة مع ما بعد عهد الموحّدين، لكي يدخل إلى عالم القرن العشرين.

فالحركة الاصلاحية، والحركة الوطنية، قد ظهرتا إلى النّور في هذه الفترة بالذات.

وقد بدأت غشاوة الأوشاب التي سادت ما بعد عهد الموحدين، في الانفراط والتّفتّت، تحت تأثير جهد هذا النشاط الأخلاقيّ والسياسيّ المزدوج، الذي حرر الوعي الجزائري، وردّه إلى جادّة التّاريخ.

كما بدأ تاريخ النهضة الجزائرية، في هذه الفترة بالذات، مع تزايد الضّغط الاستعماريّ الذي كان يرمي إلى استبقاء الطاقات المستيقظة تحت مراقبته.

فالتناقض الانفجاريّ الذي أدخل الجزائر إلى حيّز الأزمنة العصريّة، قد بدأ تاريخه من هذا الصّدام القائم بين شعب استأنف سيره في الطريق، وإدارة أجنبيّة كانت تعمل على إعاقة هذا السَّير، باستبقائها لضباب الاستعمار والقابلية للاستعمار ومحافظتها عليه.

وكان هذا الصّدام يقتضي أن يؤول بصورة حتميّة إلى: الثّورة، للنّشاط المسلّح لشعب مصمّم على تقويض الحواجز التي تسدّ مستقبله، عازم على الخروج من مرحلة القرون الوسطى مهما كان الثّمن.

ولقد مزّق هذا النشاط الضباب الذي ران عليه، وإن كان لم يزحه عنه إزاحة تامة، حيث تبقت على الطريق بعض الكومات من هذا الضباب تغشّي آفاقنا حتى هذا الحين.

بينما تستدعي المشاكل التي خلّفها لنا العهد الاستعماريّ، والتي تتضاف إليها مشاكل عهد الاستقلال، توفّر كلّ الوضوح الوضيء، الضرروريّ لحلولها.

وضمن هذه الشروط بالذات، يواجه الجيل الراهن، من خلال نفس المشروع الثوري الذي يضطلع به، السؤال الرئيسي التالي:

- ما هي الحضارة ؟ ...

ونحن عندما نضع هذا السؤال، ربّما خامرت ذهننا اهتمامات مختلفة قد يكون من بينها اهتمام المختصّ في «علم الإنسان»: (Anthropologue)، الذي يمثل لديه: «كلّ شكل من أشكال التنظيم للحياة البشريّة»، في أيّ مجتمع من المجتمعات النّامية أو المتخلّفة، نوعا معيّنا من الحضارة.

وهذا الاستعمال لاصطلاح الحضارة، أوسع بكثير من نطاق الموضوع الذي نهتمّ به، لاسيّما في بلاد منهمكة -على وجه الدقة- في النّضال ضدّ مصاعب التخلّف.

فإذا كان شكل الحياة الذي ورثته هذه البلاد عن عهد القابلية للاستعمار والاستعمار، يمثّل «حضارة»، فإن السؤال الذي طرحناه سابقا يصبح سؤالا زائدا وبلا طائل ...

بينما يظل هذا السؤال قائما بالنّظر إلى المشاكل التي تواجهنا، وذلك باعتباره على الأقلّ كدعوة تستحثّنا للبحث لها عن حلولها. ومن هنا يتعين علينا المزيد من تضييق حيّز موضوعنا وإن كان هذا يتمّ في نطاق اهتمامنا بامتلاك أداة لعمل فعّال، وطريقة تزيد في تمكيننا من الهدف الذي نرمي إليه بحيث تضعه في متناول وسائلنا الحقيقية، أكثر ممّا يتمّ في نطاق اهتمامنا باستكشاف وإبراز حقيقة جديدة. ولكي نزيد في توضيح موضوعنا، نقول: إن المسألة تنحصر في عمل شعب قام بإنجاز ثورته لكي يقذف بالمحتلّ خارج حدوده، وهو يريد أن يرسي داخل هذه الحدود، نظاما عامّا، وشكلا من الحياة يمكن فيهما لكلّ جزائريّ أن يجد كلّ الدوافع وكلّ الضّمانات الضروريّة لوجوده.

- فهل هو يمتلك وسائل تحقيق هذه الغاية الطموحة؟...

هذا هو السؤال الذي يفرض علينا تعريفا أكثر انضباطا للحدود التي وضعنا المشكلة في نطاقها.

وإذن فالمسألة لا تتمثّل هنا في اكتشاف حقائق جديدة، متعلقة بعلم الانسان، وإنما تتمثل في تسليط الضوء بقدر الامكان على الطريق المؤدية إلى الهدف المقصود، وفي الإشارة إلى مخرج من المصاعب الراهنة، وذلك باستنفادتنا من سياسة سبق لها أن قامت بصياغة اختياراتها، ومن الدلائل المتعلّقة «بعلم اجتماع» لا يغفل المعطيات الخاصة بوضعيتنا الراهنة، أو بشروطنا الموضوعيّة كما يقال.

- فما هي هذه الشروط؟....

لقد أراد علم الاجتماع الذي كرّس نفسه منذ نهاية الحرب العالمية الثانية لدراسة قضايا «العالم الكادح»: (Le tiers-monde) أن يطلق على مجموع مشاكل هذا العالم مصطلح: «التخلف».

ولا ريب في أن هناك ميزة منهجيّة معينة، في عملية تخفيض عدد هذه المشاكل بالرجوع بها إلى الوحدة التي تمكّننا من تركيز وسائل التفكير العقليّ بدلا من تشتيتها، وهذا في صورة ما إذا لم تؤدّ بنا عمليّة التّخفيض تلك -على غير علم منّا- إلى التّغيير من طبيعة المشكلة، وبالتالي إلى تغيير طبيعة النتيجة النّظريّة، التي يجب أن تجد ترجمتها في عمل اجتماعيٍّ حقيقيٍّ، يتناول معطيات عينيّة ملموسة، كما يجب

أن تسجّل ضمن: برنامج واتّجاه سياسة واقعيّة، واعية لأهدافها، مدركةً لوسائلها.

وفي مراعاتنا لذلك الاحتراز وهذا المقصد، يكون من المشروع بالنسبة إلينا أن نتناول موضوعنا تحت زاوية التخلّف، حيث لانفهم من هذا المصطلح معنى التفسير أو النّتيجة لتحليل مشاكلنا، ولكن باتّخاذنا له كمجرد تعبير شامل لها.

ويتمّ تحديد نفس هذا المصطلح بمقابلته مع مصطلح آخر، يشير إلى الظاهرة العكسيّة المتمثّلة في: النّموّ.

ونحن نعلم أن هاتين الظاهرتين تجدان ترجمتهما في صورة: «منحنيات بيانيّة»: (Diagrammes)اقتصادية تميّز بطابعها كلاًّ من الانتاج والاستهلاك، وذلك على سبيل المثال فيما يتعلق بالورق، والفحم، والكهرباء، أو بالأرقام المطابقة لمتوسط المداخيل الفردية السنويّة، وهو الأمر الذي يؤول إلى نفس النّتيجة.

ويمكننا أن ننظر إلى هذه الأرقام، في اعتبارنا لها بالنسبة إلى سنة 1955، لوجودها في حوزتنا، حيث نلاحظ أنها تتراوح بالنسبة إلى السنة المذكورة بين: 1835 دولارا فيما يتعلق بالولايات المتحدة، وبين: 38 دولارا فيما يخصّ «ليبيريا» أو «أندنوسيا». وبين أقصى هذين الطرفين توجد سائر الأرقام المتوسطة لبقية البلدان الأخرى، مهما تكن درجة نموّها.

ولنقم حينئذ بإبداء ملاحظة بخصوص الحدّ الأدنى أو المناسب من الدخل الذي يمكننا أن نعتبره كافيا لتلبية حاجات بلاد متخلّصة من جميع علامات التخلّف، ونقص الاستخدام، والأميّة (أو اللاّ أبجديّة)، ونقص التغذية إلخ ...

فهذا الدخل الذي يمكننا أن ننظر إليه باعتباره العتبة المفضية إلى النموّ، هو متوسط دخل الفرد في اليابان، حيث يبلغ بها : 200 (مائتي) دولار.

والآن ولكي نجعل هذه الأرقام ذات دلالة "بالنسبة إلى موضوعنا، فلنقم بتوزيعها على الخريطة الجغرافية، بالطريقة التي توضع على غرارها الأعلام الصغيرة على إحدى خرائط ضباط أركان الحرب كعلامات للمواقع الخاصة بكل جيش من الجيوش على حدة، في إحدى جبهات القتال.

ومفهوم أن الأرقام الموزّعة على هذا النّحو، تصوِّر لنا بهذه الطريقة المناطق المتحادّة لكلّ من النّموّ والتخلّف.

وعندئذ تتبدّى أمامنا ملاحظة تفرض علينا نفسها: فحدّاً هاتين المنطقتين يرتسمان على الخريطة، كحدين لقارتين متباينتين: تشمل إحداهما جميع البلدان المساهمة في مؤتمر باندونغ على وجه التقريب، أعني المساحة المناهزة لنصف الكرة الجنوبيّ، بينما تتضمّن المساحة الأخرى رقعة البلدان النّامية التي تشمل بالتقريب سائر منتصف الكرة الشماليّ.

ومن شأن هذه الملاحظة أن تدخلنا بقدم راسخة إلى صميم موضوعنا، لأن تحديد مكان الوقائع الاقتصادية، يمثّل في نفس الوقت تحديدا لمكان أسبابها أو عواملها: إذ المؤكّد أن كلّ مساحة تحتوي في داخلها على حقيقتها الاقتصادية الخاصة بها، كما تحتوي في نفس الوقت سائر الاطرادات المتساوقة التي تفسّرها.

فالنّموّ والتخلّف يفسِّر كلّ منهما داخل المساحة التي تكتنفه، بمجموعة من الأسباب المتطلبة للعرض على التحليل التاريخيّ. فمفهوم: «حقل الدراسة» الذي استخرجه «أرنولد توينبي»: (A. Toynbee) في المجال التاريخي، يمتدّ هنا ليشمل المجال الاقتصادي كذلك.

فنحن عندما نطرح السؤال التالي: - ما هو النموّ ؟ - وهو سؤال يهمّ بطبيعة الحال كل بلاد منهمكة في مواجهة مشاكل التخلف - لانكون إذن منصرفين إلى عمل أحد هواة التسلية بالفنون الجميلة. إذ أننا نطرح السؤال على النقيض من ذلك ضمن اهتمامنا باستخلاص درس من تجربة معاشة غنيّة وحيّة، تقع نتائجها تحت أبصارنا في سائر البلدان النامية، مع بقائنا أحرارا في تحوير حدودها إذا لزم الأمر حتّى نتمكّن من تكييفها مع حالتنا الخاصة، وهذا بشرط أن نحترم قانونها مع ذلك.

وتمثل هذه التجربة في أساسها بالنسبة إلى البلدان المتخلفة، تحت المظهر النوعي للتصنيع الذي أصبح بالفعل مناط جميع مطامح كل البلدان «الأفريقاسيوية» وسائر مؤسساتها.

إلا أن هذا المفهوم لا يحقق بطريقة واحدة، فهناك الطريقة التي تمّ بها تصنيع اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية، حيث وضع «لينين»: (Lénine) قاعدة ذلك التصنيع عندما أعلن الشعار الشهير الذي نادى فيه بأن: – (الشيوعية هي «السوفيات»[1] : (Soviets) مع الكهرباء)، وهو الشعار الذي يقتضي قاعدة انطلاق مفاهيمية معينة.

ويمكن أن يُنجز التصنيع كذلك على النحو الذي تمّ في اليابان، باقتصارها على مجرد تبنّي مناهج ومطامح مناوئيها، أي بصنع أُسطول مثل انكلترا، وإعداد صناعة مثل فرنسا أو المانيا، وبطريقة احتلال المستعمرات كما هي الحال بالنسبة إلى هولندة، وإيطاليا الخ...

إلا أن تجربة التصنيع لا تقترن بالإفادة النظرية المرجوّة منها، إلا حيث أُتيح لها أن تطّرد ضمن شروط عارية، ودونما إرغام من الخارج.

وفي أوروبا الغربية بالذات تتبدّى هذه التجربة أمامنا في شكلها النقيّ، أي في صورتها المتخلّصة من كل الأعراض المفاهيمية، وفي عدم ارتباطها بغير الوقائع الاقتصادية المحضة.

وعلى هذا يجب علينا متابعة اطرادها المتساوق في أوروبا بالذات، إذا أردنا أن نستخلص منها درسا يفيدنا.

ويمكننا النظر إلى هذا الاطراد بصورة مشروعة باعتبار أنه قد بدأ نقطة انطلاقه بالآلة البخارية. كما أنه من المشروع أن نقوم بعزل مثل

(1) أي مجالس مندوبي العمال، والفلاحين، والجنود بالاتحاد السوفياتي.

هذا الواقع، ليس فحسب لأن جميع نتائجه المترتبة عليه فيما بعد: الاقتصادية منها والاجتماعية، هي التي تكوّن الواقع القابل للترقيم الذي يشار إليه بمصطلح النّموّ، ولكن لأن ظروف تكوينه الخاص كذلك – وأعني بها سائر سياق ذلك التسلسل الذي سبقه، والواقع في نطاق اختصاص علم الاجتماع – تظلُّ هي نفسها بالنسبة إلى جميع الوقائع المماثلة التي تندرجُ هي الأخرى داخل نفس الاطّراد، قبل الآلة البخارية أو بعدها.

وبناء على ذلك فإن سائر تلك الوقائع تجد جميع أسباب نموّها، وجميع تأثيراتها الاقتصادية والإجتماعية داخل نفس تلك المساحة التي سبق لنا تحديدها منذ قليل بأرقام متوسط الدخل الفردي السنوي، المنحصرة بين: 200 (مائتي) دولار، و1835 دولارا، أعني مساحة ظلت مستمرة الامتداد منذ عهد «غوتنبيرغ»[أ]، وأصبحت تشمل اليوم ما يناهز نصف الكرة الشمالي.

وحتى الوجوه المحيطة بالوقائع الكبرى لهذا الاطّراد، نجدها تنتمي لنفس هذه المساحة: فالعالمان اللذان أنجزا الآلة البخارية على سبيل المثال هما: «دنيس بابان» و«وات»[ب].

ويمكننا أن نختار وقائع أخرى من مثل: – القنبلة الذرية، أو «القطن المصقول كيميائيا» (Le coton mercerisé) – فنجد ظروف تكوينها تشغل نفس الرقعة الجغرافية.

(أ) يجد القارئ بعض التهميشات التوضيحية المشار إليها بالحروف الأبجدية في ذيل المحاضرة.

وكذلك الشأن بالنسبة إلى النمو الذي يشمل داخل اطراده جميع هذه الوقائع، والذي أصبحنا اليوم نحدد عن طريق المقابلة معه مجموع المشاكل التي نشير إليها بكلمة «التخلُّف»، فهو يمثل ظاهرة أوروبية: كالحروب الصليبية وعهد الإصلاح، والنهضة، والرأسمالية، والاستعمار الخ...

فجميع الأسباب التي انتجت هذه الوقائع، تشغل منذ أربعة قرون على الأقل، رقعة ما انفكّت متواصلة الامتداد منذ عهد «كريستوف كولومب»: (Cristophe Colomb).

والنمو الذي يتمّ ضمن البعد الاقتصادي، ليس سوى فترة زمنية من النمو العام لحضارة أوروبا داخل المكان والزمان: إنه المظهر الماديُّ لهذه الحضارة.

وإذن فإن جميع الوقائع التي تتساوق في تسلسل ضمن اطّرادها منذ الآلة البخارية، أو ابتداء من آلة الطباعة، تُعيدّ وقائع حضارة. كما أن جميع الأسباب التي تُنتجُ هذه الوقائع، وجميع ظروف تكوينها ناجمة عن نفس السبب العام، وعن نفس الظرف الرئيسيّ: اللذيّن هما بكلمة واحدة:

- حضارة أوروبا التي تُعدُّ الرحم الحقيقي لكل جزئية من تفاصيل النمو الأخلاقي والاجتماعي للإنسان المنتمي إلى مساحتها.

ومن ثمَّ فالحضارة هي التي تمنح إذن للمجتمع مع هذه القدرة الاقتصادية التي تميّزه بخاصيتها كمجتمع نام، إرادة استخدام هذه

القدرة في حل جميع المشاكل، وخاصة المشاكل التي تواجه المجتمع المتخلف بمدىً أشدٌّ من القسوة. كما أن الحضارة هي التي تشكل هذه القدرة وهذه الإرادة اللتين لا تقبلان الانفصال عن وظيفة المجتمع النامي، داخل المساحة الخاصة به: في إشعاعه الثقافي، والاقتصادي وحتى في توسُّعه السياسي أو الأمبريالي كذلك.

ولهذا يجب علينا الآن أن نَتَثَبَّتَ من أمر تعريف الحضارة الذي سبق لنا اقتراحه فيما سلف من وجهة نظر متعلقة بعلم الإنسان، وهي الوجهة التي لا نريد تناول الموضوع من زاويتها: لأن الحضارة يجب أن تحدَّد من وجهة نظر وظيفية: فهي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذلك من أطوار نموّه. فالمدرسة، والعمل، والمستشفى، ونظام شبكة المواصلات، والأمن في جميع صوره عبر سائر تراب القطر، واحترام شخصية الفرد، تمثل جميعها أشكالا مختلفة للمساعدة التي: يريد، ويقدر المجتمع المتحضّر على تقديمها للفرد الذي ينتمي إليه.

ولكن إذا كانت هذه الإرادة ملازمة لجوهر الحضارة ذاته، ومتضمنة في معطياتها الأصلية، في شكل: إحسان، أو صدقة، أو زكاة الخ... مثلا، فإن قدرتها تتشكل بصورة تدريجية، لأنها لا تكون في البداية سوى معطى مُضْمَر.

فالمجتمع النامي الراهن، أي المجتمع الغربي ضمن حدوده الحاضرة، أعني مع المجتمعات التي استوحت نموذَجَه، لم يكن منذ بضعة قرون مضت سوى معطى مُضْمَر في ذاتية مجتمع القرون الوسطى المسيحي: فإرادة هذا المجتمع كانت تحمل بذرة قدرة المجتمع الأول.

ولهذا فنحن عندما نريد أن نضع أصل النمو الاقتصادي للحضارة الراهنة موضعه، لا يتعين علينا أن نضع هذا الاختراع أو ذاك - من مثل الآلة البخارية، ونوّل «جكار»[ج] والبوصلة، وآلة الطباعة - باعتباره مصدرا لذلك الأصل، ولكن جميع الظروف التاريخية التي تخَلَّقَت فيها بذور كل الأفكار، وكل ضروب الخلق والإنشاء، وكل إنتاجات هذه الحضارة.

فجميع ضروب الخلق هذه، لا تقبل التصور إلا ضمن الشروط العامة لحضارة معينة، وليس ضمن أبعاد عبقرية إنسان مفرد، ولا حتى بضع مئات من العباقرة: فأمثال: «غاليليه» (Galilée) و اليونار دي فانشي؛ (Léonard de Vinci) و«ميكال آنج» (Michel Ange) و «دانتي» (Dante) ومن لفَّ لفَّهم، ليسوا هم الذين صنعوا النهضة، ولكن شروط هذه الأخيرة هي التي صنعتهم.

وههنا يكون من الملائم أن نتوقف عند خلاصة ذات أهمية نظرية وعملية بالنسبة إلى بلاد كالجزائر جنَّدتها مشاكل التخلُّف: فإبداع شيء ما، أو إنشاؤه، أو اكتشافه، لا يسبق الظروف العامة التي تصبح فيها العبقرية البشرية منتجة ضمن مساحة محدَّدة، لكنه يتلو هذه الظروف.

ذلك أن اطّرادات التاريخ لا تقبل النكوص على أعقابها، وبعبارة أخرى فالزمن لا يدور في حلقة مغلقة. «فابن سينا» لم يكن يعدو مجرّد مُعطىً مُضمر ضمن أحد: «الصِّبْغيات»[1] والظروف العامة للمجتمع الإسلامي في عصره هي التي حققته بالصورة التي برز عليها إلى الوجود.

ويمكننا أن نترجم ذلك بطريقة أخرى، بالاستناد إلى تلك القاعدة المعروفة في المنطق الدارج، والقائلة بأن: النتيجة لا تسبق سببها، أو بالاستناد كذلك إلى مجرد الإدراك السليم للفلاح الذي يعلم أن المحراث لا يوضع أمام الثيران.

وكل ذلك يسمح لنا باستخدام صيغة تكوّن بديهية أساسية بالنسبة إلى هذا العرض: فالحضارة هي التي تصنع منتجاتها: (الآلة البخارية، والثلاجة، أو الطائرة سواء)، وليست منتجاتها هي التي تصنعها. ولقد تمّ التثبُّتُ من أهمية هذه البديهية المقرَّرة في علاقتها بكل من «علم المناهج» (Méthodologie) وعلم الاجتماع «بطريقة الخُلْف» (Par l'absurde) على نحو من الأنحاء، في المجتمع الإسلامي منذ قرن من الزمان، كما سنقوم ببيان ذلك فيما يلي.

فلو كانت النهضة الإسلامية قد اعتمدت أقل منهج نقدي إزاء ما استعصى عليها حله من مشاكل لاتَّضح لها ذلك «الخُلْف» (أو تلك اللاَّمعقولية)، بطرحها لمجرّد هذا السؤال البسيط:

---

(1) يترجم المعرّبون كلمة «كروموزوم» (Chromosome) «بالصبغي» أي: بتذكير المفرد، ويجمعونها على «صبغيات».

- «هل كان هناك قبل الآلة البخارية، وقبل «ليونار دي فانشي»، وقبل «القديس توما الأكويني» (Saint Thomas D'Aquin)، شيء ما، واطّراد تارخي معين، انطوى في داخله على بذرة جميع اللحظات من تشَكُّل هذا المجتمع الغربي ونشاطه لا زال ينطوي حتى هذا الحين على بذور نجهلها؟».

وإذا كان الجواب على هذا السؤال بالإثبات فهلا يتعيّن علينا عندئذ أن نُعطيَ اسمًا خاصًا لهذا الاطّراد، وأن نطلق عليه بالتالي اسم: الحضارة الغربية؟...

والبديهية التي اكتفينا بإبراز أهميتها فحسب، عن طريق هذه الملاحظات البسيطة، تخوِّل لنا التمكن بصورة أفضل من الخصائص الاساسية للتجربة التي بدأت في المجتمع الإسلامي مع حركة النهضة منذ قرن من الزمان.

لقد بدأت هذه النهضة غداة حدث غريب في ظاهره، عن تاريخ هذا المجتمع، وأعني بذلك: «تمرُّد السِّيبَايْ» (أو الجنود الهنود بالجيش الانكليزي)(٥) الذي حدث سنة 1858، وكان لما ترتّب عليه من نتائج بالنسبة إلى «الوضعية القانونية» الإسلامية للهند، دويّ هائل في العالم الإسلامي، لأن «جمال الدين الأفغاني» قد قام بتجميع أصدائه، كما تولى مع تابعه «الشيخ محمد عبده» شرح هذه الأصداء وبثّها بإضفاء الطابع المأساويّ عليها أثناء تقديمها للجيل الذي عاصره.

ولقد بدأ تاريخ حركة الإصلاح منذ هذا العصر. فكيف أُتيح لها أن تجد ترجمتها ضمن وقائع العالم الإسلامي التاريخية، والاجتماعية، والسياسية، وخاصة بالجزائر؟

إننا لا ندعي أن نقدم لذلك كله في الإطار الضيق لمحاضرة، دراسة متقصّية مستوعبة لجميع التفاصيل.

وإنما نقتصر على القول بأن هناك تطوراً معينًا قد بدأ بالفعل منذ ذلك الحين، في العوائد، والأفكار الدارجة، وفي بعض الوقائع الاجتماعية المعينة، متخذاً في بعض الأحيان أشكالا سياسية تعمل بمقتضى النزعة «اللائيكية» (غير الدينية) في كثير أو قليل، من قبيل «ثورة تركيا الفتاة» سنة 1908، أو هو يتخذ أحيانا أُخرى سياقا إصلاحيا ينصرف اهتمامه إلى استخدام القيم التقليدية للإسلام في النزاع المفاهيمي والسياسي للقرن العشرين، بعد تجديده لها في قليل أو كثير.

ولكن هذه الحركة كانت ترمي من كلا جنبيّها في نهاية الحساب إلى أن تَمْهَرَ المجتمع الإسلامي بالوسائل الملائمة للدفاع عن ذاته أو لتبرير نفسه، بدل أن تقوم بتحويل الشروط الواقعية والأساسية لهذا المجتمع.

ومن أجل الدفاع عنه كانت المشاكل توضع ضمن حدود كمية، أي باعتبار: «كميات الأشياء» الضرورية. وقد كان نفس شعار «جمال الدين» الذي يقول فيه: «لو أن جميع الهنود يبصقون معاً، لأغرقوا الجُزُر البريطانية في بحر من اللُّعاب..!»، يشير إلى أن «النهضة» كانت تنزلق في طريق: «الشيئية» (choséisme).

إلا أنه يجب علينا أن نضيف إلى هذا أن «الأفغاني» العظيم قد ترك لنا أفكارا كذلك، فيما كتبه من أجل الدفاع عن العالم الإسلامي. وفي النهاية، ابتُدِعت من أجل تبرير هذا العالم، آلة ذات مقطع مزدوج: فقد تمّت المحافظة على ذائقة القيم الإسلامية أو أُعيد إنشاؤها لمواجهة سيطرة الغرب الثقافية عليه. ولكن في الوقت الذي كان يُواجَه فيه الاستعمار على هذا النحو، كان يُحتَفَظُ بمعطيات القابلية للاستعمار، أو هي كانت تُترك دون مساس بها.

وأشخاص الجيل الذي عاصرتُه ممن قرأوا كتاب: «الإفلاس الأخلاقي للسيلسة الغربية في الشرق» لمؤلفه التركي: «أحمد رضا» أو كتابات «شكيب أرسلان»، كانوا في الحقيقة يقرأون أعمالا للدفاع والتبرير، وليس أعمالا للبناء والتوجيه.

فبدل أن تُتَرجمَ الجهود الذهنية عن نفسها في صورة مذهب دقيق للنهضة، ومنهاج منسجم، كانت تنطلق في صورة شعلات دفاعية أو -«جدالية». وكان المؤلَّف المنهجي الوحيد الذي خلّفه «جمال الدين» يتمثل في مجادلة ضدّ «المادية» - أو «النّاشُورية» حسب تعبير كاتبه - وهو الكتاب الذي يتعين علينا أن نقرن به المجادلة المدوّية لتلميذه «محمد عبده» ضدّ «رينان» (Ernest Renan).

والإصلاح الجزائري نفسه، لم يكن بالإجمال سوى مجادلة ضد المرابطية والاستعمار.

إلا أن فكرة المذهب كانت تساور العقول في ذلك الجيل أو الذي يليه، كما يشهد بذلك مؤلَّف لكاتب ليس معروفا بما فيه الكفاية، وأعني به: «الكواكبي»(هـ)، الذي كان كتابه: «أمّ القرى» يمرّ طيّ التكتّم بالجزائر حوالي سنة 1920. ولكنه لم يكن سوى عمل من صنع الخيال، أُعِدّ «كمُفَصَّل المشاهد» (Scénario) لضرب من «المجمع الديني» التخيّلي المنعقد في «مكة» من طرف علماء جميع بلدان الإسلام. على أن الموضوع لم يُتناول هنا أيضا إلا من زاوية الدفاع عن هذه البلدان، دون أي اهتمام بالتخطيط، أو بالإعداد للتخطيط.

ولكي نتمثل ما بنقص جميع هذه الجهود الذهنية، يجب أن نتصور أحد أعمال «ماركس» (Marx) أو «أنغلز» (Engels) أو الينينب في اقتصاره على مجرد نقد المجتمع الرأسمالي، دونما نظر إلى نواقص، الطبقة العمّالية، أو انفتاح على بناء المجتمع الاشتراكي.

وأخيرا فإن المشكلة التي كان يجب أن تطرح في العالم الإسلامي منذ ما يزيد عن نصف القرن. ضمن حدود حضارة معينة، ولكن على مستوى أُسس هذه الحضارة وإرادتها وقدرتها، قد تمّ وضعها على مستوى منتجاتها.

أو إذا أردنا التعبير عن ذلك بصورة أخرى، نقول أن المشكلة قد وضعت على مستوى حاجات مجتمع انخرط منذُئذ في طريق «الخيال» (l'Utopie)، والشيئية، والتكديس الذي سنقوم بتحليله.

فبدل تناول الموضوع بطريقة «جبرية»[1] تمكّن من الإشارة إلى حلّ قابل للتطبيق على مستوى مجتمع تقوم فيه نفس المشكلة، كالمجتمع الغربي طوال عصر النهضة، تمّ تبني طريقة سير «حسابية» تعالج كل حالة على حدة: فعوض معالجة وضعية تاريخية عامة، تمت معالجة قضايا سياسية مختلفة.

بينما العوامل التي أثرت منذ قرون على وضعية البلدان الإسلامية، لم تتشكل داخل الحدود الوطنية لبلاد معينة، و لكن داخل المجال الذي تكتنفه رقعة الحضارة الإسلامية، أي الرقعة التي يطلق عليها «توينبي»: «حقل الدراسة».

وإذا كانت الأسباب المحلية هي التي تحدد المظاهر السياسية لكل بلاد، وهي التي تدين لها الجزائر مثلا بما جعلها تؤول إلى مستعمرة فرنسية على وجه التخصيص، بدل أن تصبح مستعمرة إنكليزية أو برتغالية، خلال مائة و ثلاثين عاما، فإن الأسباب التاريخية العامة هي التي تحدد الشروط الواقعية للتخلف في أي بلاد مختلفة.

و ليس من عمل الصدفة ان تم إدماج «ليبيا» و «تونس» و «مصر» على سبيل المثال وبالتوالي، ضمن النظم السياسية لكل من: إيطاليا، و فرنسا، و انكلترا في قليل أو كثير، و لكنها لم تندمج داخل النظم الإجتماعية - الثقافية لهذه البلدان النامية. فقد كان لهذه البلدان العربية الإسلامية والإفريقية الثلاثة طوال العهد الإستعماري، ثلاث وضعيات قانونية

(1) (Algébrique)

سياسية مختلفة، و لكن وضعيتها الإجتماعية – الثقافية كانت هي نفسها على وجه التقريب. ذلك أن العوامل المحلية تحقق التباين، بينما تعمل العوامل العامة على الوحدة.

و مشاكل الإنسان تظل متوقفة على هذه العوامل الأخيرة بالخصوص، ذلك انها : مشاكل حضارة.

ولقد ترتَّبتْ على الواقع المتمثل في إهمال العالم الإسلامي لهذا المظهر، النتيجة التي نشاهدها : حيث اقتحم الزِّيُّ الأوروربي، والبوقُ، والطنبور، والهاتف، والسيارة، شتى بلدان العالم الإسلامي بصورة مفاجئة منذ خمسين سنة، ولكن مشاكل التخلُّف ظلت راسخة القدم داخل هذه البلدان.

فقد أردنا بدل الاضطلاع بتشييد حضارة، أن نقوم بتكديس منتجاتها.

ولم يكن عمل النهضة الإسلامية طوال السنوات الخمسين الأخيرة، يمثل تشييدا، ولكن تكديسًا للعتاد.

فعملية البناء لم تبدأ بالعالم الإسلامي إلا سنة 1952 في مصر، ومع ثورة أول نوفمبر سنة 1954 بالجزائر.

ولكن روح التكديس و «الشيئية»، التي يجب التخلص منها، ما انفكّت مستمرة البقاء، وهي قد تتبَدَّى أحيانا تحت مظهر مشتطّ في الهزْل: وذلك عندما نلاحظ –إذ نعبر العالم الإسلامي– أربعة أجهزة للتكييف الهوائي في مقصورة أحد رؤساء المصالح أو خمسة أجهزة هاتفية على مكتبه..

وهذا التكديس للأشياء يزدوج على العموم مع تكديس للأشخاص: فالمكان الذي يجب أن يشغله خمسة موظفين أو مستخدمين، يوضع فيه أحيانا خمسة عشر أو عشرون، بطريقة تزدوج بها مشكلة البطالة العادية مع بطالة خاصة ناشئة عن الواقع الماثل في استحداثنا لموظفين دون أن نستحدث وظائفهم. ومفهوم جيدا أن جميع ذلك يتبدّى في حسابات التقويم الاقتصادي والنفساني لبلاد تبحث عن التملص من شروط التخلف، ويتعين عليها أن تستخدم لبلوغه جميع ما يقع تحت طائلتها من الآدميين، والأفكار، والأشياء المادية.

وعندئذ تتجلّى لا معقولية المنهاج المعتمد بصورة تامة التأكد، لأنه لكي يتسنى لنا صنع حضارة ابتداء من منتجاتها، حتى ولو كان هذا الأمر قابلا للتصور من وجهة نظر متعلقة بعلم المناهج - ونكرر أن هذا أمر غير معقول - فهلا يزال يتعين علينا أن نكون قادرين على اقتناء جميع منتجاتها. الأمر الذي يعد استحالة محضة من وجهة النظر الاقتصادية.

إن هناك ما يدعونا إلى الإلحاح على هذه النقطة هنا، فالواقع الماثل في امتداد نهضة العالم الإسلامي عبر قرن من الزمان، دون أن تتوصل حتى الآن إلى النتيجة التي بلغتها مجتمعات أخرى انطلقت من نفس النقطة، لا يعزى لفقدان الوسائل، وإنما يرجع إلى فقدان الأفكار. ولكي نستشهد بمثال لنجاح يمكنه أن يوحي لنا بلا فعالية منهاجنا، نستطيع

اتخاذ «اليابان» كحدّ للمقارنة. فقد كانت هذه البلاد سنة 1853م. - (وهي الفترة التي تلقّت فيها النذير الذي تهددها بالانفتاح لتوسّع الغرب) - في نفس النقطة التي كان يوجد بها العالم الإسلامي حوالي سنة 1858م، (وهو التاريخ الذي اخترناه منذ حين كنقطة انطلاق للنهضة الإسلامية). ويُعَدُّ الفارق بين هذين التاريخيْن زهيدا عندما نُضفيه على يناهز القرن من الزمان. وإن كانت النهضة اليابانية لم تبدأ في الواقع إلا عقب سنة 1868: مع عهد «الحكومة المستنيرة» الذي يسمى فيها بعهد «الميجي» (Meïji)[و].

وقبل نهاية القرن الأخير كانت اليابان قد دخلت أسرة القوى الكبرى. ولقد أمكن التحقق من ذلك، ولا سيما منذ الحرب الروسية - اليابانية الشهيرة، التي بلغ منها أن سرَّبَتْ نفحة ملحمية للشعر العربي في ذلك الأوان، كما تذكّرنا بذلك قصيدة «لحافظ إبراهيم»...

- لكم نظمنا من قصائد جميلة حول نهضتنا. في الوقت الذي كانت فيه اليابان تتوج نهضتها بانتصار أراق ما لا يُستهان به من المداد في أوروبا، حيث كان «غليوم الثاني»[ز] يتحدث عن: «الخطر الأصفر»، وعن «الرجل المريض»..!

وقد كان «الإنسان المريض» في ذلك العصر، يعني العالم الإسلامي بالذات.

فقد انتقلت اليابان من عهد القرون الوسطى إلى العصر الحديث في مرحلة استغرقت خمسين حولا تقريبا، وقد أنشأت جميع الشروط التي تجعل منها اليوم مجتمعا منتميا «للنموذج النامي».

وفي إمكاننا أن نجد في الرقم الذي ذكرناه لمتوسط دخلها الفردي السنوي موضوعا للتأمل. فالواقع أن يبين لنا العلاقة القائمة بين أخلاق معينة، خاصة بسياسة تقشفية في مجتمع معلوم، وبين شروط نموّه الاجتماعي والاقتصادي.

فقد توصلت اليابان إلى الانقاص من جميع مشاكل التخلف بفضل تنظيم معين للمجتمع على قواعد اخلاقية، يجعله يبلغ مستوى القدرة على مواجهة جميع اعبائه بواسطة وسائل تعد منقوصة على وجه الإجمال إذا قارناها ترقيميا بالوسائل التي تقع في حوزة بلدان أخرى نامية.

وهذان المظهران للقضية هما اللذان يقدمان لنا الدرس المفيد، كما انهما مظهران مترابطان. فنحن نرى ضمن حالة ملموسة، وبصورة تلقائية، أن مشكلة التجهيز مرتبطة بقضية الانسان والأفكار، وأن المحصول الاجتماعي للآلات مرتبط بفعالية وسلوك الفرد الذي يستخدمها.

ونحن هنا، ندرك ضمن حدّ معين، الصلة القائمة بين إرادة وقدرة مجتمع يبني ذاته على قاعدة حضارة، وليس على قاعدة منتجاتها. وهذا ما يفسر لنا كيف أن اليابان قد نجحت حيث لم يحقق العالم الإسلامي، حتى هذا الحين، نصرا حاسما على التخلف، لأن نشاطه قد

طبق في عالم الأشياء والمنتجات، بدل آن يطبق ضمن النسق البشري ونسق الافكار.

وفي ضوء هذه الاعتبارات يصبح من الضروري أن نحول السؤال المثار بصورة ضمنية من خلال موقف العالم الاسلامي منذ قرن من الزمان:

- كيف تصنع منتوجات الحضارة؟ .. إلى سؤال صريح: - كيف تصنع الحضارة ؟...

تلك هي المشكلة في اتضباطها التام، و لكي نتناول المشكلة على هذا الشكل يتعين علينا اللجوء إلى الطريقة المعتمدة في مختبر التحليلات.

فنحن لكي نقوم بتحليل مادة ما، لا ننقلها برمّتها إلى المختبر، ولكننا نقتصر على اقتطاع «عيّنات» منها فحسب. و «عيّنات» حضارة ما، هي منتجاتها الاجتماعية في جميع أشكالها.

فالمصباح الذي نستنير به، والأفكار التي وجهت أمر تجهيزه، والآدميون الذين قاموا بعملية انجازه، تمثل جميعها منتجات اجتماعية لحضارة معينة.

ونحن لو حللنا من وجهة نظر علم الاجتماع هذه «العيّنة»، لوجدنا أن محتواها أو مادتها الجوهرية المتعلقة بعلم الاجتماع تؤول إلى ثلاثة حدود هي: التراب، والزمن، والانسان.

فالتراب يتمثل ضمنها في صورة مواد أوّلية واصلة أو عازلة. أما الزمن فيندمج داخل سائر الأطراد العلمي والفني الواقع بين اكتشاف الظاهرة

الكهربائية، حوالي نهاية القرن الثامن عشر، وبين تطبيقه في ميدان الانارة حوالي منتصف القرن التاسع عشر، ذلك أن الزمن يمثل نفس الركيزة التي يقوم عليها هذا الاطراد.

وأما الانسان فينخرط ضمن التدخل البشري: (اليدوي والذهني) في هذا الاطراد ابتداء من «غالفاني»: (Galvani) حتى «اديسون»: (Edison).

وإذن فالمصباح باعتباره نتاجا للحضارة، يمثل في الواقع إنتاجا للانسان، والتراب والزمن.

وكل عينة أخرى - (وليس هناك -محلّ لمضاعفة الأمثلة) - تحلّل على نفس المنوال: فهي نتيجة للانسان باعتباره صانعا لجميع الوقائع الاجتماعية وصانعا لنفسه أولا وبالذات بوصفه كائنا اجتماعيا، وللتراب الذي يجسّم سائر هذه الوقائع، ويدخلها إلى حيّز الملموس بمنحها الركيزة الطبيعية (أو الفيزيائية) والاقتصادية: وللزمن الذي يقدم للاطرادات المتعلقة بعلم الاجتماع الامتداد الضروري لنموّها واكتمالها. فإذا ما طبقنا الآن الطريقة «الجبريّة» الكلاسيكية على جميع منتوجات الحضارة تلك، بجمعنا لحدودها المتجانسة فيما بينها - حدّا لحدّ - في سائر مركباتها ابتداء من مجرد الابرة إلى الصاروخ. ومنذ الفكرة الأكثر شيوعا حتى معادلات «النظرية النسبية»، ومن مجرد الراعي باعتباره ذاتية اجتماعية إلى شخص أكبر عالم، توصلنا إلى هذه النتيجة الدالة المتمثلة في أن مجموع منتوجات حضارة ما، يساوي مجموع الاشخاص، بزيادة مجموع ضروب التراب، وزيادة مجموع الأزمنة.

ولكي نترجم هذه الصياغة إلى لغة عادية، يجب أن ندلي بملاحظة تخص كلّ حد من حدودها:

1) - فمجموع منتجات حضارة ما، ليس سوى هذه الحضارة نفسها، ولكن ضمن حالة شتيتة وسائبة، أعني دونما اعتبار لصلاتها الداخلية أو لتركيبها المتآلف، ما دامت خاصة التحليل ماثلة في شجب هذه الصلات.

2) – ومجموع الاشخاص ليس إلا: «الانسان» باعتباره كائنا اجتماعيا.

3) – ومجموع ضروب التراب، ليس غير التراب ولكن مع كامل «مشروطيّته» المتعلقة بعلم الاجتماع (Son Conditionnement Sociologique)، (أي رضوخه لضُرورات فنية معينة) بما في ذلك وضعيته القانونية، و«توضيبه» الفنّي: Son aménagement technique[1].

4) ومجموع الأزمنة ليس هو إلا الزمن الذي يتم تكييفه اجتماعيا حيث يحول إلى زمن اجتماعي بإدماجه ضمن جميع العمليات: الصناعية، والاقتصادية، أو الثقافية، باعتباره ركيزة تقوم عليها سائر اطرادات هذه العمليات.

وليست الملاحظات التي أدلينا بها حول النقط الثلاثة الأخيرة سوى ملاحظات توضيحية: وإن كان يتعين أن نضيف إليها ملاحظة ذات أهمية خاصة على علاقة بعلم الاجتماع، ويمكن استخلاصها من هذا التحليل،

---

(1) تحمل عبارة «التوضيب» هنا معنى العملية المثلى لتجهيز وتوزيع التراب ضمن الإطار الجغرافي بما ينتظمه من الآدميين الذين يعيشون عليه، وما يدور فيه من نشاطات اقتصادية في علاقتها الوظيفية بالموارد والإمكانيات الطبيعية والفنية.

وهي المتمثلة في أن فاقة البلدان المتخلّفة لا تعدو كونها فاقة ظاهرية، حيث أن كلا من هذه البلدان تمتلك عددا من الآدميين يكفي لتحويلها، كما تمتلك أحيانا أخصب وأغنى تراب في العالم، - كما هي الحال بالنسبة إلى «أندنوسيا» مثلا - وهي تمتلك بطبيعة الحال الزمن الذي يعد هو نفسه بطريقة صارمة بالنسبة إلى الجميع.

وعلى النقيض من ذلك فإن الملاحظة المتعلقة بالنقطة الأولى تضعنا في مواجهة مشكلة جديدة، لأن الحضارة حيثما تكون في حالة شتيتة أو تمثل على صورة سائبة، لا تمثّل حضارة، ولكن ركاما مكدّسا من الأشياء المشتتة، الفاقدة للتآلف في قليل أو كثير، حتى ليمكن أن نتمثّلها في صورة متحف من الطُّرَف المستغربة والمثيرة للاستطلاع، أو سوق للسّلع الزهيدة القيمة والبضائع الكاسدة البائرة. وهذه الملاحظة تقدمُ لنا عن طريق المراجعة، المعنى الحقيقي المتعلق بعلم الاجتماع لظاهرة التكديس التي أشرنا إليها فيما سلف أثناء حديثنا عن الطريق الذي لا يفضي إلى مخرج، والذي انخرطت فيه نهضة العالم الاسلامي منذ قرن من الزمان.

فهذه العناصر الثلاثة التي هي: الانسان، والتراب، والزمن، لا تمارس مفعولها ضمن حالة شتيتة، ولكن ضمن تركيب متآلف، يحقق بواسطتها جميعا إرادة وقدرة المجتمع المتحضّر.

وإذن فإن مشكلة هذا التركيب المتآلف هي التي توضع أمامنا.

وأنا لا أعتقد أن هناك طريقة لتناول هذه المشكلة: فالتجارب البشرية المعاشة هي التي يمكنها أن ترشدنا بدروسها، إما بطريقة مباشرة ضمن التاريخ، وذلك ما لم يعترض بعض الأسباب الثانوية كحائل بين الأسباب الأساسية ونتائجها، وإما من خلال الاطرادات التي توجب علينا أن نرجع عن طريق التحليل إلى الأسباب الأولى ذاتها.

ولذا يجب علينا حسب اقتضاء الظروف أن نتبنّى هذا المنهاج أو ذاك في عملية استقصائنا: وإن كانت النتيجة العملية تظل هي نفسها:

وهي التي تهمنا من حيث التطبيق، إذ أن الشروط الخاصة بحضارة ما لا تقبل الانفصال فيما بينها، بحيث يحقق تركيبها المتآلف بطريقة تلقائية شروط قيامها بوظيفتها كإرادة وقدرة.

والواقع أننا عندما نسائل التاريخ، نجد أن الحضارات قد تشكلت ضمن ظروف هيمنت عليها فكرة الخلاص، وسيطرت على وعي الانسان حتى غيرت اتجاهه. وهذه الفكرة لا تشكل صياغتها، ولا تصبح حاسمة إلا أمام خطر مرعب.

ويمكن للخطر أن يمثل في شكل تحد من طرف الطبيعة نفسها: (في صورة جفاف، أو طوفان إلخ...)، أو تحدّ من طرف التاريخ في صورة غزوٍ، أو حرب، أو تهديد بالاسترقاق.

وإلى هذا الشكل من التحدّي بالذات، يرجع: «توينبي» (Toynbee) الظروف العامة التي تتشكل ضمنها الحضارات. فتشكل الحضارة المصرية، يدخل في رأيه ضمن هذه المقولة.

ولكن هذا التأويل لا يمدنا بتفسير لما حدث على وجه الدقة: عند الهجرة السكانية التي تمت في بداية الأزمنة التاريخية، عقب ذلك الجفاف الذي اجتاح المناطق المتاخمة للجزائر، فغير شروطها المناخية: وصيّرها إلى مناطق صحرواية: إذ لا بد أن يكون قد حدث ضمن هذا: «الخروج» (Exode) شيء ما يظل خارجا عن متناول التفسير بالتحدّي الطبيعي، ما دام جزء من السكان قد بقي بنفس المكان وتكيف مع الشروط الجديدة لحياته، والتحق جزء آخر بأعاليْ «النّيل» ليجد من جديد شروط حياته القديمة، واتجه جزء واحد من هؤلاء السكان إلى مستنقعات «الدّلتا»، فروّض الطبيعة الجديدة: وهكذا ولدت الحضارة المصرية، كنتيجة مترتبة ليس عن الظاهرة الطبيعية وحدها فحسب، ولكن عن اختيار حرّ وقاصد، أعني عن إرادة جماعية وأوّلية وجّهت خطى هذا الجزء من «الخروج العام» نحو صقع محدّد.

ونحن لا نفسر آلية هذه الإرادة، ولكننا نقتصر على إثباتها باعتبارها في الوقت ذاته ظاهرة خارجة عن متناول التفسير الطبيعي، ومظاهرة تدشينية مع ذلك لمجتمع جديد وحضارة جديدة.

ويمكننا أن نستند لدعم وجهة نظرنا على التاريخ اليهودي، الذي يمدّنا فعلا بمثال لخروج آخر.

وإن كان هذا الخروج لا يُفسِّر حضارة إسرائيل، إلا في الحد الذي يُفسَّر فيه هو ذاته بالعمل الأوليّ «لموسى» الرسول. ويبيّن لنا «الكتاب المقدس»

أيَّ صعوبات لاقاها هذا الأخير في كنف شعب حَرُونٍ عَنُودٍ من أجل تشكيل إرادته وقيادته قبل هذا الخروج وبعده.

«فموسى» بالذات هو الذي يفتح لنا النافذة المطلّة على المظهر الآخر من القضية، أعني عندما تُنْهِض فكرة الخلاص شعبا ما وتشكل إرادته بصورة عامة، لا أمام خطر ناتج عن الطبيعة، ولكن إزاء خطر «أُخرويّ» وغيبيّ.

ولقد ولدت المجتمعات التي ما تنفك تسلِّط حتى هذا الحين انعكاسات حضاراتها على الخارطة الجغرافية، وأعني بها: الهندوسية، والبوذية، والموسويّة، والمسيحية، والإسلامية، من هذه الانطلاقة الروحية التي أقامت هياكل ومعابد البوذية، والكنائس القوطية، والمساجد الإسلامية.

فكل هذه الحضارات -المعاصرة لنا- قد شكلت تركيبها المتآلف الأصليّ للإنسان والتراب والزمن، في مهد فكرة دينية. وإذا اقتضى الأمر أن نصدر حكما بشأن المجتمع الذي هو بصدد التشييد حاليا باتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية، باعتباره شكلا من الحضارة - وأنا أعتقد أنه يمثل بالفعل شكلا لحضارة - نجد أن تكوينه ونموّه يفسّران بنفس الطريقة.

فمن وجهة النظر التاريخية، يتعين علينا ملاحظة أن الأفكار «الماركسية» قد استخدمت لنموّها واكتمالها كل «البِنْية التحتيّة» (L'Infrastructure)

النفسانية والمفاهيمية المسيحية للإنسان الذي حوَّل: «إنجيل» «يسوع المسيح» إلى «إنجيل» «لماركس»، وجميع المطامح التوّاقة إلى «ملكوت الربّ الإله»، إلى مطامح متشبّثة «بالفردوس الأرضي»!...

ومن وجهة النظر النفسية فإن العقيدة التي أقامت في الماضي: «كاتدرائيات» إمبراطورية «إيفان الرابع» (الملقب بإيفان الرهيب)، هي التي تتولى اليوم تشييد المصانع والسدود في بلاد: «خروتشوف»...

فالفكرة الدينية تتدخل إما بطريقة مباشرة، وإما بواسطة بديلاتها اللادينية نفسها، في التركيبة المتآلفة لحضارة ما، وفي تشكيل إرادتها. فهل يتعين علينا أن نستخلص من ذلك أنه يلزمنا أن ننتظر أو نستثير وحي فكرة دينية جديدة، في كل مرة توضع في مواجهتنا مشكلة نهضة؟

لقد حسمت أوروبا حالتها الخاصة منذ بضعة قرون، داخل الإطار المسيحيّ دون ريب، ولكن مع مبادرات في الميدان الفني، والأدبي، والفلسفي، كانت تذهب إلى ما وراء المبدإ الإنجيليّ.

فقد تشكل الفكر الأوروبي المعاصر في جوّ «العقلانية» (Rationalisme) الفرنسية، و «الجماليّة» (Esthétisme) الإيطالية. ومع ذلك ففي كل مرة كانت تنتاب فيها هذا الفكر استثارة أو تحدّ وافد من الخارج، كان يرجع من جديد إلى أصله المسيحيّ كما يبيّن لنا ذلك التصريح الشهير الذي أعلنه «شارل العاشر» على أمم أوروبا غداة احتلال الجزائر.

ولكن حالتنا نحن تمثل حالة شعب استلم عن سلفه «السامي» (Sémitique) مَيْسِمَ أقوى انطلاقة دينية. ففي أوروبا كانت الحركة الدينية للنهضة حركة «مُبْعِدة عن المركز» (Centrifuge) على وجه العموم؛ ومن ثَمَّ فقد كانت تبتعد عن المسيحية. وتمثل «الماركسية» ضمن اعتبار معين، نتيجة لهذه العملية الإقصائية التي أبعدت الفكر الأوروبي عن المركز المسيحيّ؛ وعلى النقيض من ذلك، فإن الحركة الدينية للنهضة الإسلامية تمثل حركة «مقربة من المركز» (Centripète) ومن أجل تحقيق الشكل الجديد لحضارته، كان المجتمع الإسلامي يبحث بطريقة مُنْبَهِمَة، ولكن في تشبّث لا ينثني منذ قرن من الزمان، عن القبس الديني الضروري لتركيبته الحيوية، التاريخية المتجانسة. ولا يعد عملا من أعمال الصدفة، ولكن بفعل منطق داخلي آمر، أن تكون الجهود الذهنية الأولى لنهضة هذا المجتمع قد وجدت تعبيرها المحظوظ والملائم في قليل أو كثير، ضمن أعمال من قبيل «رسالة التوحيد» للشيخ محمد عبده، وأن يكون نفس مجهود الانهاض الاجتماعي في هذه البلاد بين سنة 1920 وسنة 1936، والذي حمل اسم «الإصلاح» مُسْتَوْحًى من الدين.

وأخيرا، فقد سجلت الثورة الجزائرية ضمن ميثاق طرابلس «الإسلام» (Islamisme) بين مبادئها الموجِّهة لها، ذلك أنها كانت تطيع نفس المنطق، لعلمها أنها قد استَقَتْ هي نفسُها أصفى جوهرها وأقوى عناصر: «مفهوميتها» (Idéologie) من هذا الدين. وهكذا سجلت على هذا

الغرار مبدأً «محَضِّرًا» سامقًا ضمن مفهوميتها، علما منها بأنها تستطيع آن تستمدّ منه الشرارة الضرورية لتركيبة الإنسان، والتراب، والزمن، المتماسكة بالجزائر.

ومن جهة أخرى فقد بدأنا نشاهد على الصعيد السياسي، والفني، أوّليات مثل هذا الجهد ضمن إجراءات فعلية: فقد تمّ بالفعل على صعيد التربية مثلا وضع مشكلة الإنسان اتجاه حضارة، كما أن الهيئات التي اضطلعت بالدفاع عن المناهج التربوية سائرة في نفس هذا الاتجاه، حيث نضجت موجّهاتها في بوتقة الروح التي قامت على إعداد ميثاق طرابلس.

والواقع أننا عندما نضع مشكلة الإنسان تحت زاوية النموّ، يبدو لنا الزمن كبُعد من أبعاد فعاليته. فالمشكلتان: (أعني مشكلتي الإنسان والزمن) مترابطتان بينهما، والموجهات التي تقدم حلا لأولاهما، تحلّ الثانية معها.

وفيما يتعلق بالمشكلة الثالثة: (أعني مشكلة التراب)، فإن الإجراءات المتخذة في ميدان الإصلاح الزراعي، وعملية التشجير، والتنقيب المنجمي، تضعها وضعها الصحيح، كما تحدد أمر «التَّوضيب» الجديد للتراب في علاقته الوظيفية بحاجات بلاد تريد اجتياز عتبة نموّها.

وبكلمة واحدة، فإن التركيبة المتجانسة للإنسان والتراب والزمن بصدد التحقق، بالرغم من المصاعب الملازمة لتحولات اجتماعية لمَّا

تزل في بدايتها، مع ما ينضاف إليها من المصاعب المصطنعة التي تقام أمام خطانا، لكي تبرهن لنا أننا غير قادرين على السير وحدنا.

ولكن الثورة قد شحذت إرادة شعب يرمي إلى التحرر مهما كلفه الثمن، من ارتهانه الثقيل الوطأة للتخلف، ويعتزم في كلمة واحدة، أن ينضَوي إلى الحضارة.

(أ) «يوهان غنز فلايش (المدعو): غوتنبيرغ»: «Yohann Genfleisch (dit) Gutenberg» = مطبعي ألماني، ولد في «ميأنس» (Mayence) حوالي سنة 1400 م. وتوفي سنة 1468 م. – استقر في «ستراسبورغ» strasbourg سنة 1434م. وفي سنة 1440م. اكتشفت الطباعة بالأحرف المنفصلة، وفي «ميانس» اشترك منذ سنة 1448م، مع زميله الصائغ والمطبعي: «يوهان فوست» (Yohann Faust)، ولد حوالي 1400م، وتوفي حوالي 1466م. وطبع الكتاب المقدس اللاتيني ذا ال 43 سطرا الشهير، كما يعزى إليه كذلك طبع (كتاب مقدس ذي: 36 سطرا)، ورزنامة الخ...

(ب) – (Denis Papin) فيزيائي فرنسي، ولد في «بلوا» (BLOIS) سنة 1647م، وتوفي حوالي سنة 1714م. كان أول من تحقق القوة المطاطة للبخار المائي. وفي سنة 1707م أجرى في ألمانيا (حيث أقصي إليها نتيجة لحدث إلغاء «منشور نانت» (EDIT DE NANTES) سنة 1685م)، تجربته على السفينة البخارية، كما ابتدع المرجل المعروف باسمه.

– «جيمس وات» (JAMES WATT) ميكانيكي ومهندس أنكليزي من «ايقوسيا» (ECOSSE)، ولد في «غرينوك»، (GREENOK) «1736 – 1819». ابتدع مبدأ الآلة البخارية ذات التأثير المزدوج، وأدخل مصطلح «الحصان» باعتباره:وحدة قياس للقوة، كما سميت باسمه وحدة الطاقة الكهربائية المعروفة بـ «بالوات».

(ج) «جوزيف – ماري جكار» (JOSEF - MARIE - JACQUARD) ميكانيكي فرنسي، ولد في «ليون» (LYON) «1752–1834م» مخترع نول النسيج الذي يحمل اسمه (METIER A LA JAQUARD).

(د) – السيباي (CIPAYE) كلمة أخذتها اللغة البرتغالية عن إحدى اللغات الهندية، ودخلت عن طريق البرتغالية إلى الفرنسية، وهي تعني: الجندي من سكان الهند الأصليين «بالشركة الأنكليزية» أولا، قبل أن تتنازل هذه الأخيرة عن حقوقها بالهند للتاج البريطاني، ثم أطلقت فيما بعد على الجندي الهندي الأصل بالجيش البريطاني في الهند.

- أما: تمرد «السيباي» (REVOLTE DES CIPAYES) فهي الحرب التي شنها في الهند سنة 1857 م. الجنود الهنود المتمردون بالجيش الانكليزي ضد الانكليز؛ وقد تمت على مرحلتين: انتهت المرحلة الأولى منهما: بالاستيلاء على «دلهي»؛ ثم استؤنفت المرحلة الثانية، نتيجة لتحريض «ناناصهيب» (SAHIB - NANA) للمقاومة التي استمرت حتى: الاستيلاء على: «لوكنو» (LUCKNOW) سنة 1858 م.

(هـ) – عبد الرحمن الكواكبي: (1849 م – 1902 م) – ولد في حلب؛ وقد اضطهده الأتراك لحريته في القول والكتابة جال «زنجبار» و«الحبشة»، وأقام في «مصر». له كتاب «أم القرى» و «طبائع الاستبداد».

(و) – «الميجي» (Meïji) = اصطلاح يشار به في اليابان إلى العهد الجديد الذي بدأ بها سنة 1868 م.، أي عهد «الحكومة المستنيرة» إبان حكم «موتسو – هيتو» (MUTSU - HITO) الامبراطور الياباني في «كيوتو» (KYOTO) (1825 م – 1912 م)، والذي تولى العرش بعد الامبراطور «كومايي» (Komeï) سنة 1867م، فتخلص من الموالي الإقطاعيين الأقوياء المدعوين «بالتايكون» أو «الشوغون» (Taïkouns ou Shogouns) وهم الذين حكموا اليابان عمليا من سنة 1186 م حتى عهد القورة سنة 1868م، وذلك بوضعهم «للميكادو» (MIKADOS) (أو أباطرة اليابان) تحت وصايتهم؛ وألغى النظام الإقطاعي، ثم منح لليابان دستورها سنة 1889م؛ كما أدخل الحضارة الغربية إلى بلاده، واضطلع بالحربين الصينية – اليابانية، والروسية – اليابانية.

(ز) – «غليوم الثاني» (GUILLAUME II) (1859 م – 1941 م)، ملك بروسيا، وامبراطور ألمانيا (1888 م – 1918 م)؛ وقد ولد في برلين، وتنازل عن العرش عقب الحرب العالمية الأولى، ثم لجأ إلى «البلدان المنخفضة» (أي: هولندة).

2 - توجيــه الثقافــة[1]

تعريــف الثقافــة:

إن توجيه الأشياء الإنسانية يعني أولا تعريفها، وفي التاريخ منعطفات هائلة خطيرة، يتحتم فيها هذا التعريف، والنهضة في العالم الإسلامي إحدى تلك المنعطفات، والثقافة من هذه الأشياء الأساسية التي تتطلب بإلحاح تعريفها، بتعريفين:

الأول: يحددها في ضوء حالتنا الراهنة.

والثاني: يحددها حسب مصيرنا.

لأن جيلنا هذا حد فاصل بين عهدين: عهد الكساد والخمول، وعهد النشاط والمدنية.

فنحن قد شرعنا في بناء نهضتنا منذ خمسين عاما، ذلك هو مكاننا أي تلك هي اللحظة الخاطفة التي تسجل نهاية الظلام في ضميرنا، ودبيب الحياة في ذلك الضمير.

فهي اللحظة الفارقة بين عهد الفوضى الجامدة، والجمود الفوضوي، وعهد التنظيم والتركيب والتوجيه.

وحينما يصل التاريخ إلى مثل هذا المنعطف من دورة الحضارة، فإنه يصل إلى المنطقة التي تتصل فيها نهاية عهد ببداية عهد آخر، ويتجاوز فيها ماضي الأمة المظلم، مع مستقبلها المشرق البسام.

---

(1) مالك بن نبي. شروط النهضة. ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين. دار الفكر. دمشق. ط3. 1969. ص 119 –150.

وهكذا حين نتحدث عن النهضة، يلزمنا أن نتصورها من ناحيتين:

1 – تلك التي تتصل بالماضي، أي بخلاصة التدهور، وتشعبها في الأنفس والأشياء.

2 – تلك التي تتصل بخمائر المصير، وجذور المستقبل.

هذا التمييز الضروري ليس موضوعه مظهر الترف العقلي لطائفة من الناس من نوع «الباشوات»، لكن موضوعه تكييف حالة شعب بأكمله، وتقرير مصيره، بما في ذلك حالة السائل، ما دام السؤال موجودا في النظام الاجتماعي.

وإنه ليجب بادئ الأمر تصفية عاداتنا وتقاليدنا، وإطارنا الخلقي والاجتماعي، مما فيه من عوامل قتالة، ورمم لا فائدة منها، حتى يصفو الجو للعوامل الحية والداعية إلى الحياة.

وإن هذه التصفية لا تتأتى إلا بفكر جديد، يحطم ذلك الوضع الموروث عن فترة تدهور مجتمع أصبح يبحث عن وضع جديد، هو وضع النهضة.

ونخلص من ذلك إلى ضرورة تحديد الأوضاع بطريقتين:

الأولى: سلبية تفصلنا عن رواسب الماضي.

والثانية: إيجابية تصلنا بمقتضيات المستقبل.

ولعل هذه النظرية قد لوحظ أثرها في الثقافة الغربية في عهد نهضتها إذ كان توماس الاكويني ينقيها – ولو عن غير قصد منه – لتكون الأساس الفكري للحضارة الغربية. وما كانت ثورته ضد ابن رشد، وضد القديس

أوغسطين، إلا مظهرا للتحديد السلبي، حتى يستطيع تصفية ثقافته مما كان يراه فكرة إسلامية، أو ميراثا ميتافيزيقيا للكنيسة البيزنطية.

وأتى بعده ديكارت بالتحديد الإيجابي، الذي رسم للثقافة الغربية طريقها الموضوعي، الذي يبنى على المنهج التجريبي ذلك الطريق، الذي هو في الواقع السبب المباشر لتقدم المدنية الحديثة تقدمها المادي.

والحضارة الإسلامية نفسها قامت بعملية التحديد هذه من ناحيتها السلبية والإيجابية، إلا أن الحضارة الإسلامية قد جاءت بهذين التحديدين مرة واحدة، وصدرت فيهما عن القرآن الكريم، الذي نفى الأفكار الجاهلية البالية، ثم رسم طريق الفكرة الإسلامية الصافية التي تخطط للمستقبل، بطريقة إيجابية.

وهذا العمل نفسه لازم اليوم للنهضة الإسلامية.

ولعل هذه المسألة قد أصبحت منذ زمن قريب موضع بحث وتأمل. وإننا لنجد فعلا في روح الإصلاح التي هبت على العالم الإسلامي منذ محمد عبده وتلامذته كابن باديس، بشائر ذلك التحديد السلبي الذي حاولوا فيه تحطيم عللنا وعوامل انحطاطنا.

ولكن الدوائر الأزهرية والزيتونية لم تعبأ بتلك المحاولة من قبل محمد عبده وتلامذته، ولم تستطع أن تتصور في بعض الأحيان النتائج التي تقتضيها الحركة الإصلاحية، وهذا الأمر يعود بلا شك إلى ما بقي في أنفسنا من وطأة شديدة للانحطاط.

وأما التحديد الإيجابي فإننا، وإن كان قد وضح لنا مجمله، إلا أنه لا يزال غامضا غير محدد.

فليس المقصود هنا من التحديد الإيجابي وضع منهاج جديد للتفكير فإن ديكارت قد وضعه بصورة لا نتوهم تغييرها. إلا بانقلاب علمي هائل، لا تحتمله الظروف الآن. وإنما المقصود تحديد محتواه من العناصر الجوهرية التي نراها لازمة تماما للثقافة وهي:

1 – الدستور الخلقي.

2 – الذوق الجمالي.

3 – المنطق العملي.

4 – الصناعة بتعبير ابن خلدون أي (Technique).

ولكن هذا التحديد المزدوج للثقافة لا أثر له إلا إذا زال ذلك الخلط الخطير الشائع في العالم الإسلامي، بين ما تفيده كلمتا «ثقافة» و «علم».

ففي الغرب يعرفون الثقافة: على أنها تراث «الإنسانيات الإغريقية اللاتينية» بمعنى مشكلتها ذات علاقة وظيفية بالإنسان: فالثقافة على رأيهم هي: «فلسفة الإنسان».

وفي البلاد الاشتراكية، حيث يطبع تفكير ماركس كل القيم، عرف (يادانوف) الثقافة – في تقريره المشهور الذي قدمه منذ عشر سنوات لمؤتمر الحزب الشيوعي في موسكو – على أنها ذات علاقة وظيفية بالجماعة، فالثقافة عنده هي: فلسفة المجتمع.

ونزيد هنا أن هذين التعريفين يعتبران من الوجهة التربوية مشتملين على «فكرة عامة» عن الثاقافة. دون تحديد مضمونها القابل لأن يدخله التعليم في سلوك الفرد وأسلوب الحياة في المجتمع.

وهذا ما نريد أن نحاوله هنا. حين نربط ربطا وثيقا بين الثقافة والحضارة.

وفي ضوء هذا الربط تصبح الثقافة نظرية في السلوك، أكثر من ان تكون نظرية في المعرفة، وبهذا يمكن أن يقاس الفرق الضروري بين الثقافة والعلم.

ولكي نفهم هذا الفرق يجب أن نتصور - من ناحية - فردين مختلفين في الوظيفة وفي الظروف الاجتماعية، ولكنهما ينتميان لمجتمع واحد، كطبيب انجليزي، وراع انجليزي مثلا.

ومن ناحية أخرى نتصور فردين متحدين في العمل والوظيفة، ولكنهما ينتميان إلى مجتمعين مختلفين في درجة تقدمهما وتطورهما. فالأولان يتميز سلوكهما إزاء مشكلات الحياة بتماثل معين في الرأي، يتجلى فيه ما يسمى «الثقافة الانجليزية».

بينما يختلف سلوك الآخرين أحيانا اختلافا عجيبا يدل على طابع الثقافة الذي يميز أحد الرجلين عن صاحبه، لأنه يميز المجتمع الذي ينتمي إليه.

هذا التماثل في السلوك في الحالة الأولى، والاختلاف في السلوك في الثانية، هما الملاحظتان المسلم بهما في المشكلة التي أمامنا، وعليه فالتماثل أو الاختلاف في السلوك ناتج عن الثقافة لا عن العلم.

ونحن نريد أن نؤكد هذا، لندرك أن السلوك الاجتماعي للفرد خاضع لأشياء أعم من المعرفة، وأوثق صلة بالشخصية، منهم يجمع المعلومات، وهذه هي الثقافة.

فالثقافة إذن تُعَرَّف بصورة عملية على أنها: مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي يلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه، والثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته.

فهي المحيط الذي يعكس حضارة معينة، والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر. وهكذا نرى أن هذا التعريف يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان، وفلسفة المجتمع، مع أخذنا في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المعطيات في كيان واحد، تحدثه عملية التركيب التي تجريها الشرارة الروحية، عندما يؤذن فجر إحدى الحضارات.

ولكن لا سبيل لعودة الثقافة إلى وظيفتها الحضارية إلا بعد تنظيف الموضوع من الحشو أو الانحراف الذي أحدثه فيه عدم فهمنا لمفهوم «ثقافة».

وهذا يعني أنه يجب أولا أن نوضح هذا الحشو من ناحية، ثم أن نوضح من ناحية أخرى معنى الثقافة، حتى يكون سلوكنا الشخصي وأسلوب الحياة في المجتمع الذي نعيش فيه مطابقين لمفهوم لا غموض فيه، لا من وجهة التاريخ أي عندما نتصور الثقافة كالشيء الذي يصنع التاريخ،

ولا من الوجهة التربوية، عندما نعتبر الثقافة كالشيء الذي يكيف الإنسان الذي يصنع التاريخ، أي عندما نريد فهم وظيفة اجتماعية وتطبيقها في مجتمع معين.

الحرفية في الثقافة:

فأما الحشو الذي نشير إليه فإنه نتج عن عدم محاولتنا تصفية عاداتنا وحياتنا مما يشوبها من عوامل الانحطاط - كما أشرنا سابقا - أن ثقافة نهضتنا لم تنتج سوى حرفيين منبثين في صفوف شعب أمي.

ونحن مدينون بهذا النقص لرجل «القلة» الذي بتر فكرة النهضة فلم ير في مشكلتها إلا حاجاته ومطامعه، دون أن يرى فيها العنصر الرئيسي لما في نفسه من كساد، وعليه فإنه لم ير في الثقافة إلا المظهر التافه، فهي عنده: طريقة ليصبح شخصية بارزة، وإن زاد فعلم يجلب رزقا.

ونتيجة هذا التعريف لمعنى الثقافة متجسدة في ذات ما نسميه: «المتعالم أو المتعاقل».

والحقيقة أننا قبل خمسين عاما كنا نعرف مرضا واحدا يمكن علاجه، هو الجهل والأمية، ولكننا اليوم أصبحنا نرى مرضا جديدا مستعصيا هو (التعالم). وإن شئت فقل: الحرفية في التعلم، والصعوبة كل الصعوبة في مداواته. وهكذا فقد أتيح لجيلنا أن يرى خلال النصف الأخير من هذا القرن ظهور نموذجين من الأفراد في مجتمعنا: حامل المرقعات ذي الثياب البالية، وحامل اللافتات العلمية.

فإذا كنا ندرك كيف نداوي المريض الأول، فإن مداواتنا للمريض الثاني لا سبيل إليها. لأن عقل هذا المريض لم يقتن العلم ليصيره ضميرا فعالا، بل ليجعله آلة للعيش، وسلما يصعد به إلى منصة البرلمان. وهكذا يصبح العلم مسخة وعملة زائفة، غير قابلة للصرف. وإن هذا النوع من الجهل لأدهى وأمرّ من الجهل المطلق، لأنه جهل حجرته الحروف الأبجدية، وجاهل هذا النوع لا يقوم الأشياء بمعانيها ولا يفهم الكلمات بمراميها، وإنما بحسب حروفها، فهي تتساوى عنده إذا ما تساوت حروفها، وكلمة «لا» تساوي عنده «نعم» لو احتمل أن حروف الكلمتين متساوية.

وكلام هذا المتعالم ليس «كتهتهة» الصبي «صبيانية» وبراءة، فهو ليس متدرجا في طريق التعلم كالصبي، وإنما «تهتهة» يتمثل فيها شيخوخة وداء عضال، فهو الصبي المزمن.

فلا بد من إزالة هذا المريض، ليصفو الجو للطالب العاقل الجاد، وعليه فإن مشكلة الثقافة لا تخص طبقة دون أخرى، بل تخص مجتمعنا كله، بما فيه المتعلم، والصبي الذي لمّا يبلغ مرحلة التعلم، إنها تشمل المجتمع كله، من أعلاه إلى أسفله، إن بقي هناك علو في مجتمع فقَدَ حاسة العلو، فأصبحت هذه الحاسة عنده أفقية، زائفة، راقدة.

إنه لمن أوليات واجبنا أن تعود الثقافة عندنا إلى مستواها الحقيقي ولذلك يجب أن نحددها كعامل تاريخي لكي نفهمها، ثم كنظام تربوي تطبيقي لنشرها بين طبقات المجتمع.

معنى الثقافة في التاريخ:

لا يمكن لنا أن نتصور تاريخا بلا ثقافة، فالشعب الذي فقد ثقافته قد فقَدَ حتما تاريخه.

والثقافة - بما تتضمنه من فكرة دينية نظمت الملحمة الإنسانية في جميع أدوارها من لدن آدم - لا يسوغ أن تعتبر علما يتعمله الإنسان، بل هي محيط يحيط به، وإطار يتحرك داخله، يغذي الحضارة في أحشائه، فهي الوسط الذي تتكون فيه جميع خصائص المجتمع المتحضر، وتتشكل فيه كل جزئية من جزئياته، تبعا للغاية العليا التي رسمها المجتمع لنفسه، بما في ذلك الحداد، والفنان، والراعي، والعالم، والإمام، وهكذا يتركب التاريخ.

فالثقافة هي تلك الكتلة نفسها، بما تتضمنه من عادات متجانسة وعبقريات متقاربة، وتقاليد متكاملة وأذواق متناسبة، وعواطف متشابهة. وبعبارة جامعة: هي كل ما يعطي الحضارة سمتها الخاصة، ويحدد قطبيها: من عقلية ابن خلدون، وروجانية الغزالي، أو عقلية ديكارت، وروحانية جان دارك. هذا هو معنى الثقافة في التاريخ.

معنى الثقافة في التربية:

وإذا حاولنا أن نحدد الثقافة بمعناها التربوي، فيجب أن نوضح هدفها، وما تتطلبه من وسائل التطبيق.

فأما الهدف فإنه قد اتضح بما قدمنا في الفصل السابق من أن الثقافة ليست علماً خاصا لطبقة من الشعب دون أخرى، بل هي دستور تتطلبه الحياة العامة، بجميع ما فيها من ضروب التفكير والتنوع الاجتماعي.

وعلى الأخص، إذا كانت الثقافة هي الجسر الذي يعبره المجتمع إلى الرقي والتمدن، فإنها أيضا ذلك الحاجز الذي يحفظ بعض أفراده من السقوط من فوق الجسر إلى الهاوية.

وعلى هدي هذه القاعدة تشتمل الثقافة في معناها العام على إطار حياة واحدة، يجمع بين راعي الغنم والعالم، بحيث توحد بينهما دواعٍ مشتركة، وهي تهتم في معناها الخاص بكل طبقة من طبقات المجتمع فيما يناسبها من وظيفة تقوم بها، وما لهذه الوظيفة من شروط خاصة، وعلى ذلك فإن الثقافة تدخل في شؤون الفرد، وفي بناء المجتمع، وتعالج مشلكة القيادة فيه، كما تعالج مشكلة الجماهير...

وإذا ما أردنا إيضاحاً أوسع لوظيفة الثقافة فلنمثل لها بوظيفة الدم، فهو يتركب من الكريات الحمراء والبيضاء، وكلاهما يسبح في سائل واحد من «البلازما» ليغذي الجسد: فالثقافة هي ذلك الدم في جسم المجتمع، يغذي حضارته، ويحمل أفكار «النخبة» كما يحمل أفكار «العامة»، وكل من هذه الأفكار منسجم في سائل واحد من الاستعدادات المتشابهة، والاتجاهات الموحدة، والأذواق المتناسبة.

وفي هذا المركب الاجتماعي للثقافة ينحصر برنامجها التربوي، وهو يتألف من عناصر أربعة. يتخذ منها الشعب دستورا لحياته المثقفة:

1 – عنصر الأخلاق لتكوين الصلات الاجتماعية.

2 – عنصر الجمال لتحديد أشكال الذوق العام.

3 - منطق عملي لتحديد أشكال النشاط العام.

4 – الفن التطبيقي الموائم لكل نوع من أنواع المجتمع، أو (الصناعة) حسب تعبير ابن خلدون.

التوجيه الأخلاقي:

لسنا هنا نهتم بالأخلاق من الزاوية الفلسفية: ولكن من الناحية الاجتماعية. وليس المقصود هنا تشريح مبادئ خلقية، بل أن نحدد (قوة التماسك) اللازمة للأفراد في مجتمع يريد تكوين وحدة تاريخية هذه القوة مرتبطة في أصلها بغريزة (الحياة في جماعة) عند الفرد، والتي تتيح له تكوين القبيلة والعشيرة والمدينة والأمة. وتستخدم القبائل الموغلة في البداوة هذه الغريزة لكي تتجمع، والمجتمع الذي يتجمع لتكوين حضارة، فإنه يستخدم نفس الغريزة، ولكنه يهذبها ويوظفها يروح خلقية سامية.

هذه الروح الخلقية منحة من السماء إلى الأرض، تأتيها مع نزول الأديان، عندما تولد الحضارات، ومهمتها في المجتمع ربط الأفراد بعضهم ببعض، كما يشير إلى ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: (**وألَّف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألَّفت بين قلوبهم ولكن الله ألَّف بينهم إنه عزيز حكيم**).

ومن العجب أن نجد اتفاقا له مغزاه ودلالته بين ما توحي به هذه الآية، وبين معنى كلمة «دين» (Religion) في أصلها اللاتيني فهي تعني هنالك «الربط والجمع».

وليس من شك في أن نظرات المثقفين عندنا - أي المتعلمين - إلى المدنية الغربية مؤسسة على غلط منطقي، إذ يحسبون أن التاريخ لا

يتطور، ولا تتطور معه مظاهر الشيء الواحد الذي يدخل في نطاقه، حتى أنهم حين ينظرون إلى الشيء بعد حين يحسبونه قد تبدل بشيء آخر، وما هو في الحقيقة إلا الشيء نفسه، تنكر لهم في مظهره الجديد.

ولو أننا تناولنا بالدراسة مشروعا اجتماعيا، كجمعية حضانة الأطفال في فرنسا على سبيل المثال، لبدا لنا من أول نظرة في صورة تقوم على شؤونها دولة مدنية، فنحكم إذاً عليها بأنها مؤسسة نشأت في بادئ أمرها على أسس مدنية (لا دينية) !. في حين لو درسنا تاريخها، ورجعنا إلى اصول فكرتها الأولى، لوجدناها ذات أصل مسيحي، فهي تدين بالفضل إلى القديس (فانسان دي بول) الذي أنشأ مشروع الأطفال المشردين، خلال النصف الأول من القرن السابع عشر.

غير أن نظرتنا العابرة هذه، جعلتنا ننظر إليه وكأن تاريخه قد ابتدأ من يوم أن التفتت أنظارنا إليه، فأعرناه بعض اهتمامنا في صورته الطارئة لا في جوهره وهذا شأن شبابنا في نظرتهم إلى الاشياء، فإن أكبر مصادر خطئنا في تقدير المدنية الغربية أننا ننظر إلى منتجاتها وكأنها نتيجة علوم وفنون وصناعات، وننسى أن هذه العلوم والفنون والصناعات ما كان لها أن توجد، لولا صلات اجتماعية خاصة، لا تتصور هذه الصناعات والفنون بدونها، فهي الأساس الخلقي، الذي قام عليه صرح المدنية الغربية، في علومه وفنونه، بحيث لو ألغينا ذلك الأساس لسرى الإلغاء على جميع ما نشاهده اليوم من علوم وفنون. فلو أخذنا جهاز الراديو مثلا لرأينا فيه

مجهودات علمية وفنية مختلفة، دون أن يخطر ببالنا أثر القيم المسيحية في بناء الجهاز، على حين أنه في الواقع أثر من آثار العلاقات الاجتماعية الخاصة، التي وجدت جهوداً مختلفة «لهرتز» (Hertz) الألماني و«بوبوف» (Popoff) الروسي، و «برانلي» (Branly) الفرنسي، و«ماركوني» (Marconi) الإيطالي، و «فليمن» (Fleming) الأمريكي. فكان الراديو نتيجة هذه الجهود جميعا. وهل هذه العلاقات الخاصة في أصلها سوى الرابطة المسحية، التي أنتجت الحضارة الغربية منذ عهد شارلمان؟..

وهكذا سوف نصل في النهاية - إذا ما تتبعنا كل مظهر مدني من مظاهر الحضارة الغربية - إلى الروابط الدينية الأولى التي بعثت الحضارة وهذه حقيقة كل عصر، وكل حضارة.

إن روح الإسلام هي التي خلقت من عناصر متفرقة كالأنصار والمهاجرين أول مجتمع إسلامي، حتى كان الرجل في المجتمع الجديد يعرض على أخيه أن ينكحه من يختار من أزواجه، بعد أن يطلقها له، لكي يبني بذلك أسرة !!.

إن قوة التماسك الضرورية للمجتمع الإسلامي موجودة بكل وضوح في الإسلام، ولكن أي إسلام؟... الإسلام المتحرك في عقولنا، وسلوكنا، والمنبعث في صورة إسلام اجتماعي.

وقوة التماسك هذه جديرة بأن تؤلف لنا حضارتنا المنشودة، وفي يدها - ضمانا لذلك - تجربة عمرها ألف عام، وحضارة ولدت على أرض قاحلة، وسط البدو، رجال الفطرة والصحراء.

التوجيـه الجمـالي:

(إن الله جميل يحب الجمال) أثر نبوي.

لا يمكن لصورة قبيحة أن توحي بالخيال الجميل، فإن لمنظرها القبيح في النفس خيالا أقبح، والمجتمع الذ ينطوي على صورة قبيحة، لا بد أن يظهر أثر هذه الصور في أفكاره، وأعماله، ومساعيه.

ولقد بعثت هذه الملاحظة كل من عنوا بالنفس الاجتماعية من علماء الأخلاق، أمثال الغزالي، لدراسة الجمال، وتقديره في الروح الاجتماعية.

ويمكن أن نلخص أفكارهم -في هذا الصدد- في اعتبارهم «الإحسان» صورة نفسية للجمال.

وترجمة هذا الاعتبار في لغة الاجتماع: أن الأفكار - بصفتها روح الأعمال التي تعبر عنها أو تسير بوحيها - إنما تتولد من الصور الحسية، الموجودة في الإطار الاجتماعي، والتي تنعكس في نفس من يعيش فيه. وهنا تصبح صورا معنوية يصدر عنها تفكيره.

فالجمال الموجود في الاطار الذي يشتمل على ألوان، وأصوات، وروائح، وحركات، وأشكال، يوحي للإنسان بأفكاره، ويطبعها بطابعه الخاص من الذوق الجميل، أو السماجة القبيحة.

فبالذوق الجميل الذي ينطبع فيه فكر الفرد، يجد الانسان في نفسه نزوعا إلى الاحسان في العمل، وتوخيا للكريم من العادات.

ولا شك أن للجمال أهمية اجتماعية هامة، إذا ما اعتبرناه المنبع الذي تنبع منه الأفكار، وتصدر عنه بواسطة تلك الأفكار أعمال الفرد في المجتمع.

والواقع أن أزهد الأعمال -في نظرنا- له صلة كبرى بالجمال، فالشيء الواحد قد يختلف تأثيره في المجتمع باختلاف صورته التي تنطق بالجمال، أو تتضح بالقبح، ونحن نرى أثر تلك الصورة في تفكير الانسان، وفي عمله، وفي السياسة التي يرسمها لنفسه، بل حتى في الحقيبة التي يحمل فيها ملابس سفره.

ولعل من الواضح لكل إنسان أننا أصبحنا اليوم نفقد ذوق الجمال، ولو أنه كان موجودا في ثقافتنا، إذن لسخرناه لحل مشكلات جزئية، تكون في مجموعها جانبا من حياة الانسان.

ويكفينا للتدليل على ذلك ما نراه مثلا من شأن ذلك الطفل الذي يلبس الأسمال البالية، والثياب القذرة، التي إن شئنا وصفها لقلنا إنها ثياب حيكت من قاذورات وجراثيم، مثل هذا الطفل الذي يعيش جسمه وسط هذه القاذورات والمرقعات غير المتناسبة، يحمل في المجتمع صورة القبح والتعاسة معا، بينما هو جزء من ملايين السواعد والعقول التي تحرك التاريخ، ولكنه لا يحرك شيئا، لأن نفسه قد دفنت في أوساخه. ولن تكفينا عشرات من الخطب السياسية لتغيير ما به من القبح، وما يسوده من الضعة النفسية، والبؤس الشنيع.

فإن هذا الطفل لا يعبر عن فقرنا المسلم به، بل عن تفريطنا في حياتنا.

ولنستخدم أبسط معنى الجمال، ولننظر من قريب إلى أسمال هذا الطفل، فهي - على كونها أسمالا - تحمل معنى القبح، وتحمل أكثر من

ذلك.جراثيم تقتله ماديا وأدبيا، فليست هذه الأسمال جرابا للوسخ فقط، ولكنها سجن لنفس الطفل أيضا.

لقد أراد الطفل من الوجهة الخلقية، ستر عورته، ولكن مرقعاته قتلت كرامته، لأن العدالة الشكلية تذهب أحيانا إلى أن «الجبة» تصنع الشيخ، كما أن القبعة تصنع القسيس.

وليس من شك في أن مصطفى كمال حينما فرض القبعة لباسا وطنيا للشعب، إنما أراد بذلك تغيير نفس، لا تغيير ملبس، إذ أن الملبس يحكم تصرفات الإنسان إلى حد بعيد.

فإذا ما لاحظنا أن مرقعات طفلنا قد أصبحت بما تحمل من أوساخ لا تقيه من البرد، أو الحر، وجدنا أيضا أنها لاتستدر في الإنسان عطفا، بل تبعث فيه اشمئزازا، وذلك بتأثير الصورة الشنيعة، والرائحة الكريهة، والألوان المتنافرة.

وإن دستور الجمال في النفس الإنسانية ليعبر عن هذه المأساة كلها بكلمة واحدة: إنه لمنظر قبيح !! إلا أنه لا يقف عند هذا الحد، بل يوحي بالحل والمعالجة المممكنة. ومن المؤكد أننا سوف لا نأتي له بثوب آخر فنحن نريد أن نخلِّصه من قبحه في سرعة ويسر، وإذن فنحن نأخذ بيد هذا الطفل إلى الماء فننزع عنه مرقعاته، ونأمره بأن يقوم بغسل واحدة منها ذات لون أقرب إلى الذوق، قطعة تكفي لستر عورته يغسلها، ثم يرتديها، بعد أن يغتسل هو أيضا مما به من وسخ، ثم نأخذه إلى حلاق

يحلق رأسه، ونتركه بعد ذلك يسير في حاله، بعد أن نعلمه كيف يقصد في مشيه، وكيف لا يطأطئ رأسه، فبهذا لا يظل كومة متحركة من الأوساخ، بل يصبح طفلا فقيرا يسعى لقوته، نجد فيه صورة للفقر والكرامة، لا القبح والمهانة.

ولا يظننَّ ظان أننا بضربنا هذا المثل نرى أن ذوق الجمال يسعى لحل مشكلات المساكين فحسب، بل أردنا التدليل على تأثيره في المجتمع، باختيار نموذج من صميم أوضاعنا الاجتماعية. أما تأثيره فعام يمس كل دقيقة من دقائق الحياة، كذوقنا في الموسيقى، وفي الملابس، والعادات وأساليب الضحك، والعطاس، وطريقة تنظيم بيوتنا، وتمشيط أولادنا، ومسح أحذيتنا، وتنظيف أرجلنا.

ولقد صدرت أخيرا بعض الأوامر في مدينة موسكو - نقلتها إلينا الصحافة بتاريخ 1957/8/3 - تلزم سكانها بأن يراعوا نظافة مدينتهم، فهم مهددون بفرض غرامة تبدأ من خمسة وعشرين روبلا إلى مائة روبل على كل من يبصق في الشارع أو يلقي بأعقاب (السجائر) على الرصيف، أو يعلق ملابسه في الشباك المطل على الشارع، أو يلصق إعلانات على الحيطان، وأيضا كل من يركب السيارات العامة بملابس العمل المتسخة.

فلو أننا سألنا عمدة موسكو مثلا عن السبب الذي دعا لمثل هذه الاجراءات لأجابنا بأنه: النظام. ويجيب طبيب من وجهه نظرة بأنه: الصحة، وثالث فنان يذهب إلى أنه: جمال المدينة.

وكل إجابة من هذه الإجابات صادقة كسلوك يمليه وضع خاص بكل فرد. ولكن جميع هذه الاجابات لا تكون صادقة إلا لأنها تعبر عن سلوك عام يعكس (الثقافة الشيوعية) التي نتصورها في شكلها الأعم الذي سميناه في تعريف الثقافة (المحيط) الاجتماعي.

وعليه، فإن فكرة المحيط تدخل في كل عمل فردي أو إداري في وسط متحضر، ولكنها تدخل ضمنا فقط - كما رأينا - لا على وجه التحديد، الذي نريد القيام به هنا حين نتحدث عن أحد مقومات الثقافة وهو: الجمال.

والاطار الحضاري بكل محتوياته متصل بذوق الجمال، بل إن الجمال هو الاطار الذي تتكون فيه أية حضارة، فينبغي أن نلاحظه في نفوسنا، وأن نتمثل في شوارعنا، وبيوتنا، ومقاهينا، مسحة الجمال نفسها التي رسمها مخرج رواية في منظر سينمائي أو مسرحي.

يجب أن يثيرنا أقل نشاز في الأصوات، والروائح، والألوان، كما يثيرنا منظر مسرحي سيء الأداء.

إن الجمال هو وجه الوطن في العالم، فلنحفظ وجهنا، لكي نحفظ كرامتنا ونفرض احترامنا على جيراننا، الذين ندين لهم بنفس الاحترام.

المنطـق العملـي(*):

لسنا نعني بالمنطق العملي ذلك الشيء الذي دونت أصوله، ووضعت قواعده منذ أرسطو، وإنما نعني به كيفية ارتباط العمل بوسائله ومعانيه وذلك حتى لا نستسهل أو نستصعب شيئا، بغير مقياس يستمد معاييره من واقع الوسط الاجتماعي، وما يشتمل عليه من إمكانيات، إنه ليس من الصعب على الفرد المسلم أن يصوغ مقياسا نظريا يستنتج به نتائج من مقدمات محددة، غير أنه من النادر جدا أن نعرف المنطق العملي: أي استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من وسائل معينة.

ونحن أحوج ما نكون إلى هذا المنطق العملي في حياتنا، لأن العقل المجرد متوفر في بلادنا، غير أن العقل التطبيقي الذي يتكون في جوهره من الإرادة والانتباه فشيء يكاد يكون معدوما.

فالمسلم يتصرف مثلا في أربع وعشرين ساعة كل يوم: فكيف يتصرف فيها؟ . وقد يكون له نصيب من العلم، أو حظ من المال، فكيف ينفق ماله، ويستغل علمه؟

وإذا أراد أن يتعلم علما أو حرفة، فكيف يستخدم إمكانياته في سبيل الوصول إلى ذلك العلم أو تلك الحرفة؟

(*) لعل القارئ لا يجد كفاية من التفاصيل في هذا الفصل. فإذا أراد تحليلا أشمل فليراجع للمؤلف كتاب مشكلة الثقافة ص 87، حيث توسع في تحليل معنى المنطق العملي، وكذلك كتابه حديث في البناء الجديد ص 62 وما بعدها.

إننا نرى في حياتنا اليومية جانبا كبيرا من (اللافاعلية) في أعمالنا إذ يذهب جزء كبير منها في العبث، والمحاولات الهازلة.

وإذا ما أردنا حصرا لهذه القضية فإننا نرى سببها الأصيل في افتقادنا الضابط الذي يربط بين عمل وهدفه، بين سياسة ووسائلها، بين ثقافة ومثلها، بين فكرة و تحقيقها: فسياستنا تجهل وسائلها، وثقافتنا لا تعرف مثلها العليا، وإن ذلك كله في كل عمل نعمله وفي كل خطوة نخطوها.

ولقد يقال: إن المجتمع الإسلامي يعيش طبقا لمبادئ القرآن، ومع ذلك فمن الأصوب أن نقول: إنه يتكلم تبعا لمبادئ القرآن، لعدم وجود المنطق العملي في سلوكه الإسلامي.

ولنلق نظرة على واقعنا لنرى الرجل الأوروبي والرجل المسلم: أيهما ذو نشاط وعزم وحركة دائبة؟

ليس هو الرجل المسلم بكل أسف، الذي يأمره القرآن كما يعرف ذلك تماما - بقوله تعالى: **(واقصد في مشيك)** وقوله: **(ولا تمش في الأرض مرحا)**.

ألم نقل: إن الذي ينقص المسلم ليس منطق الفكرة. ولكن منطق العمل والحركة، فهو لا يفكر ليعمل، بل ليقول كلاما مجردا بل أكثر من ذلك، فهو أحيانا يبغض أولئك الذي يفكرون تفكيرا مؤثرا، ويقولون كلاما منطقيا من شأنه أن يتحول في الحال إلى عمل ونشاط.

ومن هنا يأتي عقمنا الاجتماعي، فنحن حالمون، ينقصنا المنطق العملي، ولننظر إلى الأم التي تريد أن تربي ولدها، فهي إما أن تبلده بمعاملة أم متوحشة، وإما أن ترخي له العنان، وتتميع معه، فإذا أبدت إشارة أو أصدرت أمرا، شعر الطفل يتفاهة إرادتها، فلم يعبأ بها، إذ أن الوهن والسخف يطبعان منطق قولها، حتى في عين هذا الصبي المسكين.

الصناعـــة

لا نعني بالصناعة ذلك المعنى الضيق المقصود من هذا اللفظ بصفة عامة في البلاد الإسلامية، فإن كل الفنون والمهن والقدرات، وتطبيقات العلوم تدخل في مفهوم الصناعة.

والراعي نفسه له صناعته، ومما يدلنا على القيمة الاجتماعية لهذه الحرفة المتواضعة الزهيدة، أن لها مدرسة وطنية في فرنسا بمدينة (رْوامبولية) من ضواحي باريس، فلو رأينا الراعي الخريج من هذه المدرسة، والراعي عندنا، يقود كل منهما قطيعه، لعلمنا أي فرق يوجد بينهما؟.

ومن المسلّم به أن الصناعة للفرد وسيلة لكسب عيشه، وربما لبناء مجده، ولكنها للمجتمع وسيلة للمحافظة على كيانه، واستمرار نموه.

وعليه، يجب أن نلاحظ في كل فن هذين الاعتبارين.

وإنا لنرى في هذا الباب ضرورة إنشاء مجلس للتوجيه الفني، ليحل نظريا وعمليا المشكلة الخطيرة للتربية المهنية، تبعا لحاجات البلاد. وقد بدأ الأخذ بهذا الاتجاه في مصر الآن.

هذا الحل المنطقي لمشكلة الصناعة هو الذي يتيح لرجل الفطرة ورجل القلة (المدينة)؛ أن يلجا معا باب الحضارة التي بدأت فعلا تشرق علينا شمسها ونحن واقفون على مفترق الأقدار؛ وفي مهب الأهواء والمبادئ، وشعوبنا قلقة لا تعرف لنفسها طريقا.

ولسوف تخيب آمالنا التي عقدناها إذا ما عولنا في قضيتنا على العلم الذي نتعلمه في المدارس الرسمية أو غير الرسمية، أو على ما تعدنا به السياسات الانتخابية، وما تعدنا إلا غرورا.

ولقد نعلم أن الحل الوحيد منوط بتكوين الفرد الحامل لرسالته في التاريخ، فقد صار مؤكدا أن السرقة الكبرى التي ورثنا عنها جيلا من (المتعاملين)، ورثنا عنها التنافس على المقاعد الأولى، حتى في لجان الإنقاذ في كارثة فلسطين في البلاد الإسلامية.

كل هذه الفضائح التي يغذيها الاستعمار بكل عناية، لا يمكن أن نضع لها حدا إلا بتحديد الثقافة. وإن الإمكانيات البسيطة في البلاد الإسلامية لا تسمح لنا بأن نصبّب هذا التحديد سريعا في واقع التاريخ، وأن نكون القيادة الفنية التي نحتاج إليها الآن.

3 - الأفكار الميتة والأفكار المُميتة[1]:

* الأفكار الميتة نتاج إرثنا الاجتماعي تولّد قابلية الاستعمار.
* الأفكار المميتة مستعارة من الغرب تولّد الاستعمار.
* النخبة المسلمة تختار الأفكار المميتة في الثقافة الغربية.
* مقارنة بين المجتمع الإسلامي المعاصر واليابان.

مر بباريس يوما أكبر شعراء العصر الحديث عبقرية: فألهمته مدينة الأنوار قصيدة تغنت ببهائها.

ولم يكن شوقي الخالد يظن أنه حين يترك للأجيال واحدة من أروع قصائده؛ إنما يعطي ذريعة سيستغلّها ضدّه بعد وفاته بعض هواة الأصولية المتنطّعين.

بالنسبة لهؤلاء الناس؛ الذين يبدون الاهتمام بالأصولية في عالمنا الثقافي ينبغي أن نسدّ منافذ هذا العالم لنحمي أنفسنا من العدوى.

وعلينا أن نراقب في نظرهم، لا بل أن نحبس تنفسنا الفكري وأن نضع في النهاية على أذهاننا أقنعة واقية كيما نتجنّب أية عدوى محتملة.

لقد فكر (ماك كارثي)[2] بتنظيم التنفس الفكري في بلاده فاتهمه الرأي العام العالمي بأنه عجوز خبيث.

---

(1) مالك بن نبي. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. ترجمة عمر مسقاوي. دار الفكر – دمشق. 1988. ص 146 إلى 152.

(2) (ماك كرثي Carthy Mac Raymond Joseph): رجل سياسة أمريكي (1908–1957م). كان عضو مجلس الشيوخ (1947). وكان ينتمي إلى حزب الجمهورينن، عُرف بالحرب الشعواء التي شنها ضد الشيوعية، وضد عدد من الشخصيات السياسية والفكرية: التي نعتها بالميل إلى الشيوعية، ولكن (الما كارثية) ما لبثت أن شجبها الحزب الجمهوري، وما لبث مجلس الشيوخ أن وبّخ (ماك كارثي) على سلوكه.

ولكن حين يتعلق الأمر برجل شريف ولطيف جدا يكرس وقته لتربية أبنائنا بأفضل ما يمكن من النزاهة؛ فلا يمكن أن نبخس قيمة آرائه الشخصية، ولا أن نضعها بلا قيد ولا شرطٍ في عداد (الديماغوجية).

فقد استمعتُ مرة إلى (زيتوني) أعلم أن رأيه في شوقي لم يكن رأيه الشخصي ولكنه الرأي الذي تكون في عالم ثقافي تجاورت في داخله أفكار منسلخة عن جذورها، وهي بالتالي ميتة، مع أفكار أخرى استوردت بصورة سيئة من الخارج من عالم ثقافي آخر تركت جذورها فيه فأضحت لذلك مميتة.

ما هو خطأ شوقي الكبير في نظر هذا المستعمَر والقابل للاستعمار الرفيع؟ خطؤه كما يقول خريج (جامعة الزيتونة) هو تمجيده الأثر المفسد لتلك الثقافة الغربية التي ربطت (90%) من النخبة المسلمة بإدراك منهم أو بغير إدراك في خدمة الاستعمار.

إن خطر هذا التأكيد يبرز في أن المظاهر تؤيده. إنما الذي يهمنا من ذلك كله الواقع المرضي الذي يكمن وراء هذا التأكيد وتلك المظاهر. إنها الأفكار الميتة التي نتجت عن إرثنا الاجتماعي قد تجاورت مع الأفكار المميتة المستعارة من الغرب.

ويمكن لنا أن نرى هنا - على صعيد آخر هو صعيد الأفكار - مظهريْ المأساة الاستعمارية وهما: القابلية للاستعمار، والاستعمار، مترجمين في تعبير ثقافي.

بيد أنه إذا كان يجب علينا بكل حال التمييز بينهما، فإن (الأفكار الميتة) - التي خلفها لنا مجتمع ما بعد الموحدين - تبدو أشد فتكا.

ومن أجل أن نقتنع بهذه الحقيقة ينبغي أن نلقي بنظرة على الميزانية التاريخية للأفكار التي قتلت مجتمع ما بعد الموحدين، والتي تشكل أيضا (الديون) التي تخلفت عن عصر نهضة المجتمع الإسلامي، وهو لم يتخلص منها بعد على ما يبدو.

ومن الواضح أن تلك الأفكار لم تر النور في باريس، ولندن، وعلى مدرجات السوربون، أو أكسفورد؛ ولكن في فاس، والجزائر، وتونس، والقاهرة. لقد وُلدت في ظل مآذن القيروان والزيتونة والأزهر خلال قرون ما بعد الموحدين، وإذا هي لم يُقضب عليها بجهد منظّم فإن جرثومتها الوراثية تلغم البنية الإسلامية من الداخل تخدع حوافزها الدفاعية.

ينبغي أن ننقل هنا فكر (باستور) ومناهجه إلى الصعيد التربوي؛ من أجل أن نحيط بهذا المظهر المرضي في الثقافة للعالم الإسلامي، وإلا فإن الأفكار الميتة ستواصل عملها على الصعيد الاجتماعي والسياسي؛ كما حدث في عهد (مصدق الشجاع) الذي قضي على نظامه بهذا العمل الهدام. لقد كان الكاشاني فكرة ميتة، والجرثومة الداخلية التي أتلفت التجربة التي ارتفعت لفترة في الشعب الإيراني.

وإنه لذو مغزى أن (مصدق) لم ينهزم في النهاية على يد الاستعمار الذي يشار إليه عادة بهذا الاسم، والذي تجسده أقوى اتحاد احتكاري

لشركات البترول، بل على يد قابلية الاستعمار التي كانت تتحرك في شخص الكاشاني وباسم الله.

ولكن ما إن نبدأ بمعالجة الأفكار الميتة التي لم يعد لها جذور في بوتقة الثقافة الأصيلة للعالم الإسلامي؛ حتى نصطدم بالأفكار المميتة التي خلفت في عالمها الثقافي الأصلي جذورها ووفدت إلى عالمنا.

و أحيانا يجسّد الأشخاص أنفسهم ظاهرتي هذه المشكلة، فالفيروس الوراثي فيهم يمتص - إذا صح القول - الميكروب الخارجي الوافد إليه: أي أن الفكرة الميتة التي يحملها تنادي وتستدعي الفكرة المميتة التي تلقاها المجتمع الإسلامي.

لقد كان من الصعب إقناع الناقد المحترم لشوقي بالرابط الكامن والمستقر (Ontologique) بين هذين المظهرين المرضيين. بمعنى أن فكر ما بعد الموحدين هو الذي ينضحُ الأفكار الميتة من جهة، ويمتص الأفكار المميتة من جهة أخرى.

وتطرح ظاهرة الترابط المزدوجة هذه في وجهها الثاني مشكلة علينا أن نتجنّب طرحها بشكل معكوس. إذ ليس المقصود في الواقع أن نتساءل لماذا توجد عناصر مُميتة في الثقافة الغربية، ولكن لماذا تذهب النخبة المسلمة بالضبط للبحث هناك عن هذه العناصر؟ هذه هي المشكلة التي يتوجب طرحها.

ذلك أن ما يحدد (خيار) هذه النخبة في الواقع ليس مضمون الثقافة الغربية، بل مضمون الوعي في عالم ما بعد الموحدين الذي حدد (خيارا) لهذه النخبة بإرادة منها، أو بغير إرادة.

فهناك خيار في الواقع لأن العالم الثقافي الغربي ليس كله مميتا. إذ أنه ما يزال يبعث الحياة في حضارة تنظم حتى الآن مصير العالم.

وليس العنصر المميت الذي نصادفه في ذلك الوسط الثقافي إلا نوعا من النفايات، الجزء الميّت من تلك الحضارة.

وإذا كان وعي عصر ما بعد الموحدين يذهب ليلتقط من العواصم الغربية تلك النفايات بالذات فينبغي ألا يلوم أحدا غيره.

ينبغي أن نأخذ باعتبارنا نتيجة هذه النفايات: حينما يتم توليفها في العصارة الثقافية للمجتمع الذي يمتصها.

وينتج الالتباس في هذه النقطة من موقفنا من الثقافية بوجه عام، وبالتالي من موقعنا من ثقافة أوروبا بشكل خاص. ومن الواضح أنه إذا كانت الأفكار التي تستورد من الخارج هي أيضا مميتة في وسطها الأصلي؛ فإنها ستلعب في مجتمعنا الدور نفسه وتعطي النتائج نفسها على الصعيد الاجتماعي، أي مجرد فساد، إذ يجب الإقرار بأن هناك في الوقت نفسه أشياء أخرى في الحضارة، هي أجزاؤها السليمة والقوية التي تمنحها القوة رغم كل شيء.

ويزداد هذا التناقض وضوحا عندما نعقد بعض المقارنات. فعلى الصعيد الفردي يوجد مثلا «إقبال» الذي يجعل من ثقافته شغفا، والذي يستحق الاحترام على الأقل؛ لتجرده، كما يوجد من ناحية أخرى قافلة من المثقفين يشكلون بوعي أو بغير وعي في بلادهم الطوابير الخامسة لثقافة بل ليساسة أجنبية.

هذا الفارق الفردي يكمن في كون إقبال - بجهد شخصي، أو لصدفة استثنائية استطاع أن يقضي على مخزون الأفكار الميتة التي وجدها في بيئته عند ولادته.

ومن الجدير بالذكر في هذا الخصوص أن نجد في عمله الاهتمام بتجديد أفكار بيئته عبر كتابه الذي ترك ثمرته للأجيال «إعادة بناء الفكر الإسلامي». (تجديد الفكرالديني في الإسلام).

لكن الذي هو أكثر دلالة هو المقارنة بين فئتين متميّزتين من تلاميذ الثقافة الغربية، فقد كانت الانطلاقة الحديثة للمجتمع الإسلامي معاصرة لانطلاقة أخرى في اليابان. فالمجتمعان قد تتلمذا سوية حوالي عام (1860) في مدرسة الحضارة الغربية.

واليوم ها هي اليابان القوة الاقتصادية الثالثة في العالم، (فالأفكار المُميتة) في الغرب لم تصرفها عن طريقها. فقد بقيت وفية لثقافتها، لتقاليدها، لماضيها.

ففي عام (1945)، وفي المرحلة الأكثر تعاسة والأكثر مجدا من الحرب العالمية الثانية أثبت الطيار الانتحاري (كاميكازي)[1] للعالم أن روح (الساموراي)[2] لم تمت.

---

(1) كاميكازي: الطائرات الانتحارية التي ملئت بالمتفجرات في الحرب العالمية الثانية وانقض بها الطيارون اليابان على الأسطول الأميركي. وأصل الكلمة (Kami) باليابانية وهو اسم خاص يمنح لمن يملكون قوى غير عادية في اليابان القديمة.

(2) الساموراي: طبقة من المحاربين اليابانيين، انتشرت ابتداء من القرن الثاني عشر، وتطورت عبر العصور في نظام صارم لشرف المحارب. أُلغيت رسميا كطبقة سنة (1878)- ولكن روح الساموراي لا يزال يبعث الحماس في النفوس والفنون والآداب.

بينما في المجتمع الإسلامي وبالرغم من الجهود الحميدة التي خصه بها التاريخ تحت اسم (النهضة)؛ فإنه بعد قرن من الزمان ليس غير مجتمع ذي نموذج متخلف.

والواضح في النتيجة أن المشكلة التي تطرح نفسها لا تتعلق بطبيعة الثقافة الغربية، بل بالطبيعة الخاصة بعلاقتنا بها.

فالطالب المسلم الذي يلتحق بمدرستها هو بين نموذجين: الطالب المجد، والطالب السائح.

وكلا الطالبين: المجد والسائح؛ لا يذهبان إلى منابع الحضارة، بل إلى حيث تتقطر فيها أو تلقى فيها نفاياتها.

يذهبان إلى حيث لا يجدان: حياتها، حرارتها، حقيقتها المتجسدة في الفلاح والحرفي والفنان والعالم، هذا الحشد من الرجال والنساء الذين يصنعون كل يوم في مدنهم وفي قراهم مجدها اليومي.

هذا الوجه الأساسي قد أفلت منا سحابة أجيال لأن (الأفكار الميتة) وعصر ما بعد الموحدين قد وضعا لأعيننا ما يوضع للفرس من كمامات تمنع من إجالة الرؤية؛ فلم يستبن لنا شيء آخر غير التافه والمجرد، وحتى المميت.

والآن نستطيع أن نرى بوضوح أكبر الجدل الذي نشب بين شوقي ومعارضيه، حسبما تكون إشارة الشاعر الكبير قد استلهمت الأفكار المميتة، أو أن رأي خصومه قد استلهم أفكارهم الميتة، وحينئذ سنعلم من هو المخطئ منهم ومن هو المصيب.

على كل حال: ففي اللقاء الذي أثار هذه المناقشة قبل عشرين عاما بين العالم الزيتوني وبيني اتفق وجود عامل جزائري في باريس، قد حمل إلينا بتواضعه الذي يشرّف الرجل الشعبي الكلمة التي حسمت المشكلة بسرعة حين قال: «أعتقد أن القصة هي ذاتها قصة التطعيم الزراعي: لا يحمل الطعم (إذا حمل) ثمار الأرومة التي وضع فيها بل ثمار أرومته الأم».

ليس بالإمكان أن نوضح مشكلة الوراثة في ميدان الأفكار بأفضل من ذلك.

4 - تغييــر الإنســان [1]

(عن مجلة «الثورة الإفريقية» عدد 221 شهر ماي 1967).

ينقل العدد الأخير من مجلة «نوفيل أوبسرفاتور» مقالا من مجلة «بروق» يصف صاحبه، فرنوسوا فوريه ما يسميه: «تيه المثقفين الفرنسيين بعد الحرب العالمية الثانية».

إنني بكل أسف لم اطلع على هذا المقال، وربما لم تكن لتفيدني مطالعته إلا من الناحية الفكرية، إذا ما عقدت مقارنة بين الحالة التي يصفها وبين «تيه المثقفين الجزائريين بعد الثورة».

غير أن الموضوع يأخذ فجأة أهمية كبرى، حين نقرأ ملاحظة لجان دانييل، تطرح بصورة غير مباشرة، مشكلة لم تفقد أهميتها في كل محاولة تقويم جديد للثورة الجزائرية.

إن ثورة ما، هي في جوهرها عملية تغيير.

غير أن لهذا التغيير أسلوبه وطبيعته: فأما الأسلوب فيتسم بالسرعة ليبقى منسجما مع التنسيق الثوري. وأما طبيعة التغيير فإنها تتحدد في نطاق الجواب على السؤال التالي:

ما هو الموضوع الذي يجب تغييره، ليبقى التغيير متمشيا مع معناه الثوري؟

---

(1) مالك بن نبي. بين الرشاد والتيه. دار الفكر. دمشق. 1978. ص 42 إلى 46.

المشكلة تبدأ من نقطةالاستفهام هذه، فمن هذه النقطة بالذات تنشأ في الأذهان الالتباسات والشبهات.

وينبغي على الثورة لتفادي الإبهام، أن ترسم خطا واضحا حول موضوع التغيير حتى لا يبقى مجال للخلط.

أما إذا أسلمت الأمور إلى الغموض والضباب، فإن أي انحراف سيكون متوقعا، وسوف تظل الثورة معرضة لأن تترك مكانها - دون أن تعلم - لشبه ثورة، تبدل الكيف بالكم، والتغيير الجذري الضروري بشبه التغيير.

إن مجموعة من المظالم الاجتماعية تستطيع تخزين طاقة ثورية هائلة، ولكن إذا انفجرت هذه الطاقة، وهي تنفجر في ظرف استثنائي، فليس من المؤكد أن تمسك الثورة اتجاهها، وألا يطرأ فيها انحراف.

الاستمرار في الاتجاه إذن يقتضي شروطا.

وفي هذا المجال نرى في تعليق «نوفيل أوبسرفاتور» توضيحا لا مزيد عليه في الموضوع، إذ أن صاحبه، جان دانييل، احتج على فرانسوا فورييه برأي أدلى به جيفارا في حديث عن الثورة يقول فيه: «إذا لم يعن بتغيير الإنسان فالثورة لا تعني إذن شيئا بالنسبة لي».

فهذه الكلمات في منتهى الوضوح، في منتهى الصفاء، وفي منتهى الدقة، إنها تضعنا في صلب القضية.

لقد علق جان دانييل على هذه الكلمة بأنه كان يشعر أثناء الحديث مع جيفارا وهو يقول هذه الكلمات «بنفس تتخلله حدة دينية».

ولقد كان جان.دانييل محقا في تعليقه هذا.

وبالفعل فالثورة التي لا تحركها هزة تكاد تكون شطحة صوفية فليست بثورة.

والتغييرات الثورية تصبح حلما من الأحلام إذا لم تقم على هذا الشرط، فتحويل سلطة سياسية من أيد إلى أخرى، وإعادة تنظيم الإدارة وأجهزة العدالة، وتغيير العملة، وتعديل النظام الاقتصادي، هذه كلها أمور تدخل بطبيعة الحال في نطاق الظاهرة الثورية.

وقد تتغير خريطة توزيع الملكية في الوطن، وقد يسند إلى أبناء الوطن وظائف كان المستعمرون يشغلونها، وقد تبدل الحروف اللاتينية بحروف عربية على واجهات ولافتات الحوانيت، إلا أن التغييرات هذه جميعها تصبح مجرد سحر للأبصار ولا يستقر أمرها إذا لم يتغير الإنسان نفسه.

وقد يرتفع متوسط الدخل الفردي أيضا، دون أن يكون ذلك المقياس الصحيح الذي به تقاس الثورة.

إذ لو كان الأمر يقتضي مجرد زيادة في الأجور وفي وجبات الطعام، لكان على حد تعبير جيفارا مع تصرف قليل في كلماته لكان استعمار جديد له نصيب من الذكاء أقرب إلى النجاح بالمعنى الثوري المنحرف.

ولقد كان الشعب الجزائري الثائر، على إدراك تام لقضيته، عندما قال «لا»، في استفتائه على مشروع قسنطينة، الذي كان يمنّيِه ويعده للإستجابة لكل ما قد يكون له من رغبات مادية.

فثورة ما لا تستطيع بناء وضع جديد والحفاظ على مكتسباتها إلا إذا كان أثرها في تصفية الاستعمار، فعالا في تصفية الإنسان من القابلية للاستعمار، فتصفية الاستعمار في الإنسان تشرط تصفيته في الأرض ويجب أن تتقدمها.

ولا يمكن لنا أن نفهم معنى فاتح نوفمير 1954 كبعث وتحرير للإنسان إذا غابت عن أذهاننا عملية التلويث، التي عاناها الإنسان الجزائري طيلة قرن ونصف.

ففي هذه الحقبة الطويلة من الزمن كان على الإنسان أن يحتقر نفسه وأن يتحلى بألقاب «أندجين».. كي يتناغم مع وضع استعماري لا شفقة فيه.

والمثقف في الجيل السابق كان يطالع جريدة «صوت الأندجين» وجريدة «صوت المحتقرين» وإذا تعين عليه أن يكتب شيئا فموضوعه يتحدد في ذهنه بقابلية للاستعمار، وكذلك المثقف الجزائري الذي نشر حوالي عام 1925 كتابا عنوانه «يا الله» وأردف هذا العنوان بعنوان آخر يفسره «أو كيف يأمر الأوروبي الأندجين حتى يطيعه».

لعل هذه العبارة تكفي كدليل على سمو العواطف عند صاحبها، أليس كذلك؟

ولم تكن هذه البضاعة السخيفة ليحتكرها مثقفونا، بل نجد هذا النوع من أدب العبودية منتشرا في أرجاء العالم الثالث، وفي أندونيسيا منه عينات نقل بعضها ريدشارد قرقايط في كتابه عن باندونج.

فأينما حل الاستعمار كان يلوث الإنسان، حتى أصبحت تصفيته من رواسب الاستعمار، أهم عمل ثوري في الثورة.

فلا غرابة إذن في أن الذين كانوا في فرنسا يعرفون عن العامل الجزائري صورة هزيلة يكتشفون له بصورة مفاجئة صورة تفرض التقدير والاحترام عندما اندلعت الثورة.

لقد لعبت الكلمات نفسها دورا في هذا التغيير، فبمجرد أن كان الجزائري يلقب «بالمجاهد»، كان وكأنما ألغى من ذهن الآخرين صورة «الأندجين» الحقير، حتى قبل أن يطلق أول رصاصة في الجبل.

فبمجرد ما يلقب «بالمجاهد» كان في طفرة واحدة، يصبح البطل الواعي المدرك لعظمة تحديه للقوى الهائلة التي أمامه.

وإذا تغيرت الكلمات بطريقة عكسية أو غيرت في اتجاه آخر، فإن أثرها في بعث الإنسان سيتأثر قطعا بسبب ذلك.

لقد حدد الدكتور خالدي، بطريقة موفقة، أهمية الكلمات من حيث مدولوها الثوري، ويجب أن نقدر أهميتها من الناحية النفسية، إن الكلمات تعين مواقف أيديولوجية محددة.

فإذا غيرناها فالتغيير لا يعتري فحسب «لغة» الثورة بل إنه سيصيب «روحها» وربما يغير الموقف الثوري نفسه.

فإذا تنازل الثوار عن لقب «المجاهد» فسرعان ما سوف يظهر في سلوكهم الانحراف الذي كان يعتريهم عندما كانوا في الخدمة العسكرية في جيش الاستعمار.

يجب على الثورة أن تحافظ على صفاء «لغتها» حتى تحافظ على قدرتها على تغيير الإنسان.

إن بعض الإباحيات في اللغة - وقد يعتبرها أصحابها من الإقدام الثوري - ليست إلا خيانات للثورة في موضوعها الأساسي وهو: تغيير الإنسان.

فإذا ما تحدث بعض المخنثين عن «التحرير الجنسي» مثلا فكلماتهم لا تعبر عن شيء سوى هبوط في الطاقة الثورية.

وليس من العبث أن يعزو «سفر التكوين» في العهد القديم سائر العوامل التي مزقت وحدتهم وفرقتهم، إلى البلبلة التي حدثت في لسان القوم. وقد أوضح بذلك أثر الكلمات على مصير البشر.

على اية حال، فالثورة لا تستطيع الوصول إلى أهدافها، إذا هي لم تغير الإنسان بطريقة لا رجعة فيها من حيث سلوكه وأفكاره وكلماته.

وإذا نظرنا إلى الأمور في عمقها، فإن ثورة ما، لا بد لها أن تسير طبقا للقانون الاجتماعي الذي تشير إليه الآية الكريمة (**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**)...

5 - الديمقراطيـــة في الإســلام [1]

محاضرة ألقيت بنادي الطلبة المغاربة سنة 1960.

سادتـــي:

ورثنا نحن معشر الشعوب الإسلامية، كما ورثت معنا و في الظروف نفسها الشعوب الإفريقية الآسيوية، التي خضعت مثلنا للدول الإستعمارية، واحتكت بثقافتها و حضارتها في إطار الإستعمار، ورثنا هذا الإتصال بحكم القانون الذي يفرض على المغلوب عادات و تقاليد الغالب، ورثنا المقاييس المرتبطة بحياة العالم الغربي. و بتجربته التاريخية، و تقبلنا بعضها لنقيس بها الواقع الإجتماعي لدينا، و نوازن على ضوئها ماضينا بما يسحر أبصارنا في حاضر هذه الأمم الغربية. هذه الأمم التي فرضت علينا عاداتها و مفاهيمها و مصطلحاتها وأسلوب حياتها، و هكذا رأينا هذه الأشياء مسلمات يقتدي بها فكرنا و يهتدي بها إجتهادنا، ويستدل بها منطقنا، دون أن نحقق في درجتها من الصحة واتفاقها مع جوهر شخصيتنا، و فلسفة حياتنا . و كان أثرها في تفكيرنا أن أصبحنا نتناول في كتابتنا و في حديثنا موضوعات جديدة، مثل موضوع هذا الحديث أي الديمقراطية في الإسلام.

---

(1) مالك بن نبي. تأملات. دار الفكر. دمشق 1991. ص 63 إلى 94.

إننا حينما نقدم عنوانا كهذا لا نشعر عادة بأنه يتضمن مسَلَّمة لم يسلم أحد تسليم المقتنع، و إنما نسلِّم بها خضوعا لمسايرة العرف الذي فرضته علينا الحضارة الغربية، حتى أصبحنا نضم إلى الإسلام كل ما نعتقد أنه ذو قيمة حضارية، دون أي تمحيص فيما يربطه أو يحدد درجة إرتباطه بالإسلام أو ينزه عنه الإسلام.

فالديمقراطية من تلك العناصر التي نتقبلها إلى التراث الإسلامي، مقتنعين بما يسوّغ هذه الإضافة، ولو بصورة شكلية، حتى يصبح الموضوع لا يفتح بابه على نقطة إستفهام: «هل توجد ديمقراطية في الإسلام؟» بل ندخل فيه مباشرة من باب المسلمات، فنقول: «صفوا لنا الديمقراطية الموجودة في الإسلام».

إن مشلكة الربط بين هذين المصطلحين هي في نظري المشكلة الأساسية في الموضوع: يجب أولا أن نميز بينهما وأن نعطي لكليهما ما تستحق شخصيته من التعريف، حتى يتبين في ضوء هذا التعريف أي قرابة توجد بين المصطلحين.

وعليه يجب في خطوتنا الأولى أن نوضح وأن نعرف مصطلحاتنا: ما هو الإسلام؟ وما هي الديمقراطية؟

ولا بد من ملاحظة: أن كل مصطلح كان في زمن ما كلمة محدثة، وإننا نعرف بالضبط متى حدثت كلمة (إسلام) في اللغة العربية ويمعناها الدارج، إنها لا شك من ابتكار القرآن الكريم.

ولكننا على جانب أقل من المعرفة فيما يخص مصطلح (ديمقراطية)، فنحن لا نعرف بالضبط متى درجت في اللغة العربية بوصفها مفردة مستوردة، ولا نعرف حتى تاريخ حدوثه في لغته الأصلية، إنما نعرف أنه صيغ في اللغة اليونانية قبل عصر (بريكلاس)، إذ أن المؤرخ (توسديد) يذكره على لسان هذا القيصر في إحدى خطبه الموجهة إلى شعب أثينة، أي منذ خمسة قرون قبل الميلاد.

هكذا نرى الصلة مفقودة بين المصطلحين بالنسبة إلى الزمان وإلى المكان، وربما أمكن القول مجازفة، نظرا لهذا التباعد من حيث التاريخ ومن حيث الجغرافية، بأن ليس هناك «ديمقراطية في الإسلام».

ومن جهة أخرى فبقدر ما يكون اللفظ مشحونا بالتاريخ، أي بقدر ما تكون له جذور في واقع وتاريخ البشر، كما هو شأن الكلمتين اللتين نحللهما، يكون شيء من التباس في هذا اللفظ التباسا يلبسه أحيانا معاني متعددة.

يجب إذن أن نرفع الالتباس باختيار أي هذه المعاني نقصد بالضبط: إن كلمة إسلام وكلمة ديمقراطية تحتوي كلاهما على مضمون ثري، يجب من الناحية العملية تبسيطه إلى أقصى ما يمكن حتى تتيسر الموازنة بينهما.

ما هي الديمقراطية في أبسط معانيها؟

إن أي قاموس اشتقاق في اللغة الفرنسية يدلنا على أن الكلمة مركبة من مفردتين يونانيتين، وتعني (سلطة الشعب) أو سلطة الجماهير، كما تعودنا أن نقول اليوم، أي بتعبير تحليلي موجز (سلطة الإنسان).

ومن جهة أخرى ما هو (الإسلام)؟ في أبسط معاني الكلمة لعلنا لا نجد جوابا أفضل على هذا السؤال، من أن نستعيره من جواب النبي صلى الله عليه وسلم ذاته على سؤال ورد في حديث مشهور رواه مسلم والترمذي والإمام أحمد والبخاري عن أبي هريرة، وفي روايات متقاربة قال أبو هريرة: كان النبي صلى الله عليه وسلم بارزا يوما للناس فأستفتاه رجل فقال: ما الإيمان؟ ... الخ.. إلى أن قال ما الإسلام؟ قال: الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به، وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان.

فإذا قصرنا الأمر على ما يتصل بموضوعنا، ووضعنا أمام أعيننا في هذا النص الجواب، الذي يستحق ثقة أكثر جوابا للسؤال المطروح: نرى أن الإسلام هو الإيمان بالله وحده، والقيام بالصلاة وأداء الزكاة والصيام.

وقد يقول من يشرح هذا الحديث إنه لم يذكر الحج لأنه ورد قبل أن يحدد فرض الحج.

ومهما يكن الأمر، فهنا نحن وضعنا للكلمتين التحديد المتفق مع أبسط معانيهما.

فهل يوجد وجه موازنة بينهما بعد هذا التبسيط؟ أي وجه موازنة بين مفهوم سياسي يفيد مجمله تقرير (سلطة الإنسان) في نظام اجتماعي معين، وبين مفهوم ميتافيزيقي يفيد في مجمله تقرير (خضوع الإنسان) إلى سلطة الله في هذا النظام أو في غيره؟

هكذا ينتهي الأمر فيما يبدو إلى مناقضة أو ما يشبه مناقضة، كالتي ظهرت بكل وضوح في الشعارات التي نادت بها الثورة الفرنسية في نضالها ضد الكنيسة (لا نريد ربا ولا سيدا)، فهذه المناقضة الصورية تزيد طبعا في تباعد المصطلحين، وفي صعوبة الموازنة التي نريد عقدها بينهما.

ولكن الصعوبة هذه ليست نتيجة الواقع الذي يدل عليه المصطلحان كلاهما، بل إنها تنتج من كيفية تعبيرنا عن هذا الواقع:

إننا قد اخترنا مثلا للتعبير عن الديمقراطية المعنى اللغوي كما يعرفه لنا أي قاموس اشتقاق، وهو مرتبط بتقاليد الثورة الفرنسية التي يعد هذا المصطلح من إنتاجها اللغوي في هذا العصر.

ولكن ينبغي علينا في الواقع أن نعيد الكرة في تحديد الديمقراطية، ونحددها دون ربطها مسبقا بأي مفهوم آخر كالإسلام، فننظر إليها على أعم وجوهها، أي في إطار عمومياتها قبل أن نربط الموضوع بأي مقياس مسبق.

ففي مثل هذا الإطار الذي ستتضح مسوّغاته فيما بعد، يجب أن ننظر إلى الديمقراطية من ثلاثة وجوه:

1 – الديمقراطية بوصفها شعورا نحو الـ (أنا).

2 – الديمقراطية بوصفها شعورا نحو الآخرين.

3 – الديمقراطية بوصفها مجموعة الشروط الاجتماعية السياسية الضرورية لتكوين وتنمية هذا الشعور في الفرد.

فهذه الوجوه الثلاثة تتضمن بالفعل مقتضيات الديمقراطية الذاتية والموضوعية، أي كل الاستعدادات النفسية التي يقوم عليها الشعور الديمقراطي والعدة التي يستند عليها النظام الديمقراطي في المجتمع، فلا يمكن أن تتحقق الديمقراطية واقعا سياسيا إن لم تكن شروطها متوافرة في بناء الشخصية وفي العادات والتقاليد القائمة في البلد.

فهذه الاعتبارات تكوّن العموميات التي تتحدد في نطاقها المشكلة بما تقتضيه من الوضوح، فهي تدل خاصة على أن الشعور بالديمقراطية مقيد بشروط معينة لا يتحقق بدونها، وهذه الشروط ليست من وضع الطبيعة ولا من مقتضيات النظام الطبيعي، على خلاف ماكانت تتصوره الفلسفة الرومنطيقية في عهد جان جاك روسو، بل هي خلاصة ثقافة معينة وتتويج لحركة الانسانيات وتقدير جديد لقيمة الانسان: تقديره لنفسه وتقديره للآخرين.

فالشعور الديمقراطي هو نتيجة لهذه الحركة عبر القرون، ولهذا التقدير المزدوج لقيمة الإنسان.

إن المؤرخ الفرنسي (جيزو) يتيح لنا في كتابه (تاريخ أوروبا من نهاية الامبراطورية الرومانية إلى الثورة الفرنسية) تتبع هذه الحركة، أي التطور الذي أدى إلى ظهور الديمقراطية في أوروبا. ونمو الشعور الديمقراطي في البلاد الأوروبية.

فالمؤرخ الكبير يبين كم كانت أصول الديمقراطية الغربية بعيدة وبسيطة، وكيف تكون الشعور الديمقراطي ببطء، قبل أن يتفجر بالتالي في التصريح بحقوق الانسان والمواطن، ذلمك التصريح الذي يعبر عن التقويم الجديد للانسان، وعن التتويج الأسطوري والسياسي للثورة الفرنسية.

فالشعور الديمقراطي الغربي، قد بدأ يعبر عن نفسه، وهو لم يتخلص بعد من الغموض الملازم لكل ما هو في حالة تخلق ونشوء، خلال الحركتين التاريخيتين الكبيرتين: حركة الإصلاح وحركة النهضة، بل إن هاتين الحركتين هما أول تصريح بقيمة الإنسان الأوربي في مجال الروح وفي مجال العقل.

فمن الواضح أن هذا الدرس عن تاريخ أوربا الذي نقرؤه في كتاب (جيزو)، نجد الواقع الاجتماعي مطبوعا ومغلفا بخصائص المجتمع الغربي، مثل حركة الإصلاح والنهضة.

ولكن الحقيقة العامة بالنسبة إلى الشعور الديمقراطي، مهما يغشاها من قلة وضوح تلبس معها هنا ظواهر التاريخ الغربي وخصائصه، التي لا يمكن أن تتكرر في تاريخ الأجناس والشعوب الأخرى، فإنها تبرز على الرغم من ذلك تحت هذا الغلاف الخاص، أي عندما نخلص الموضوع من قيود التاريخ والسياسة ونعبر عن الأشياء بمصطلح علم النفس وعلم الاجتماع.

إن الشعور الديمقراطي في أوربا كان النتيجة والمآل الطبيعي لحركة الإصلاح والنهضة. فهذا هو معناه التاريخي الصحيح ولكن هذا المعنى لا يفصل عن تاريخ أوروبا ليطبق على أمم أخرى.

ولكن القانون العام بالنسبة إلى طبيعة الشعور الديمقراطي، سواء في أوربا أو في بلد آخر، هو أن هذا الشعور نتيجة لاطراد اجتماعي معين: فهو بالمصطلح النفسي الحد الوسط بين طرفين، كل واحد منهما يمثل نقيضا بالنسبة للآخر، النقيض المعبر عن نفسية وشعور العبد المسكين من ناحية، والنقيض الذي يعبر عن نفسية وشعور المستعبد المستبد، من ناحية أخرى.

فالإنسان (الحر) أي الإنسان الجديد الذي تتمثل فيه قيم الديمقراطية والتزاماتها، هو الحد الإيجابي بين نافيتين تنفي كل واحدة منهما هذه القيم وتلك الالتزامات: نافية العبودية، ونافية الاستعباد.

ولهذا التطور ناحية شكلية لها دلالتها عندما يضفى على هذا الإنسان (الحر) لقب يعبر عن قيمته الجديدة، فبعد أن كان يعد Sujet أي التابع إلى الملك أو مولاه، تسميه الثورة الفرنسية Citoyen المواطن، وتحاكم الملك لويس السادس عشر فتسميه (المواطن كأبيه) أثناء المحاكمة، وبعد أن كان الفلاح الروسي يسمى (موجيك) في العهد القيصري، أصبح (الرفيق) بعد ثورة أكتوبر سنة 1917. التي علقت على باب العهد الجديد صورة (الرفيق) ستالين.

ومن أثر هذه الشكليات أن يكون من بين أكبر الأسماء التي حلقت في سماء الثورة الفرنسية اسم (روبسبيير Robespierre)، حفيد أولئك الذين كانوا Serfs أي الخدم. و(ميرابو Mirabeau)حفيد أولئك الإقطاعيين Seigneurs الذين مثلوا العهد البائد في فرنسا قبل الثورة.

فهذه هي الحقيقة العامة، الخالصة من ظروف البيئة، والمطابقة لكل وسط إنساني مهما كانت ظروفه التاريخية الخاصة.

وهذا هو المقياس العام الذي تقاس به الأشياء بالنسبة إليأي تطور ديمقراطي، سواء بوصفه واقعا اندثر في طيات التاريخ، أو مشروعا نريد تحقيقه في واقع مجتمع.

فكل تطور من هذا النوع هو في جوهره عملية تصفية تصفي الإنسان، حتى يصبح الإنسان الجديد في صورة (المواطن) أو صورة (الرفيق)، أي الإنسان الذي تخلص من رواسب العبودية ومن نزعات الاستعباد، التي تكون الصورة السلبية للشعور الديمقراطي.

والتاريخ يعطينا نماذج كثيرة من هذه الصور السلبية أي الصور المعبرة عن نفسية العبد ونفسية المستعبد.

إنه لا يخلو من الفائدة أن نذكر بعض هذه النماذج توضيحا للموضوع وربما وجدنا بعضها حتى في الأدب.

فالإرشادات التي يعطيها شخص أو رسول إلى شخص (جوينبلين) في قصة فيكتور هوجو (الرجل الذي يضحك)، هي في الواقع إرشادات تنطق فيها روح العبد. حيث يقول أرسوس لزميله: «هناك سنة يتمسك بها الكبار، فإنهم لا يعملون شيئا، وسنة يتمسك بها الصغار، فإنهم لا يقولون شيئا: إن الفقير ليس له صديق إلا صديق واحد: الصمت، إنه لا يجوز له أن يتفوه إلا بكلمة واحدة: نعم، فالاعتراف والرضا هو كل حقه: نعم إلى القاضي، نعم إلى الملك».

فالكبار ينهالون عليه ضربا بالعصا، إذا ما حدثتهم نفوسهم ... «إن هذا من حقهم، وإنهم لا يخسرون شيئا من عزتهم إذا ما دكوا عظامنا ضربا..».

فمن البين أن فيكتور هوجو وصف في هذا الحوار بكل دقة نفسية العبد، الذي يقول «نعم» في كل الظروف، ونشعركم في هذه الكلمة الإيجابية في لفظها من سلبية في معناها، إذ إن (نعم) هنا تساوي نافية، تلغي قيمة الـ (أنا)، أي أنها تنفي القاعدة الأساسية التي تبنى عليها الديمقراطية في نفس الفرد.

ولا يخلو الأدب العربي من هذه النماذج المعبرة عن نفسية العبد، إننا نجدها خاصة في كتاب (ألف ليلة وليلة)، حيث نرى في كل صفحة الأمير يأمر أو يهدد بضرب عنق، والجلاد يقول (نعم) السمع والطاعة يا مولانا.

وإننا لنجد صورة أخرى للنافية التي تنفي الشعور الديمقراطي، في صورة المستعبد المستبد، كما يصفه القرآن الكريم لنا في الحوار المشهور الذي دار بين فرعون وموسى حيث يسأل الأول:

- ﴿فمن ربُّكما يا موسى﴾ [طه: 20/39]

فيرد الثاني:

- ﴿ربُّنا الذي أعطى كلَّ شيء خلقه ثمَّ هدى﴾ [طه: 20/50]

إننا نرى كم يعبر هذا السؤال عن نفسية الجبار المستبد، الذي يريد استعباد الخلق، وكان ينتظر من موسى الاعتراف بمزاعمه في الربوبية، حتى أتى جواب الرسول فأثار غضبه لأنه كان رفضا لمزاعمه.

ولكن المشهد يستمر فيزيد وضوحا في تصوير المستبد، فنراه يندفع في كبريائه، ويرجىء الرسول إلى يوم الزينة ليكون موعدا له وللسحرة، فيتزايد غضب الطاغية المستبد عندما رأى كيد الشيطان مهزوما والسحرة سجدا: (قالوا آمنا بربّه هرون وموسى) [طه: 70/20]. فغضب الطاغية: (قال آمنتم له قبل أن آذن لكم، إنّه لكبير كم الذي علمكم السحر فلأقطعن أيديكم و أرجلكم من خلاف، ولأصلبنكم في جذوع النخل، ولتعلمنّ أيّنا أشدُّ عذابا وأبقى) [طه: 71/20].

ليس من الضروري أن نتابع المشهد إلى آخره، فقد أعطانا صورة كافية للاستبداد في شخص فرعون، بقدر ما يزداد غضبه على الرسول وعلى السحرة، فالموقف لا يعبر هنا عن (نافية) إزاء الـ (أنا)، بل عن نافية إزاء الآخرين أي أنه ينفي جانبا من الشعور الديمقراطي.

ولكن قد نجد أحيانا موقفا يعبر عن النافيتين معا.

إن تاريخ روسيا القيصرية ترك لنا قصة ذات دلالة في الموضوع، إذ نرى أحد القياصرة، وهو فيما أعتقد القيصر إسكندر الأكبر، وقد كان في ضيافته أمير من الغرب، فأراد القيصر أن يبرهن لضيفه عن مقدار سلطانه على رعيته، فأشار بأصبعه إلى جندي كان يقوم بدورحراسة بأحد ممرات الدوريات المشرفة على هاوية سحيقة، فبمجرد الإشارة ألقى الجندي بنفسه من ذلك العلو، كأنه آلة تحركت بالضغط على زر...

فهذا المشهد يتضمن بكل وضوح موقف العبد وموقف الرجل المستبد، أي نافيتي الشعور الديمقراطي.

ويمكن جمع الكثير من هذه النماذج، مثل رئيس الحشاشين، حسن السفاح، أو شيخ الجبل كما كان يلقب، فإنه كان يتصرف في حياة أتباعه فيقوم أحدهم لمجرد الإشارة، ليلقي بنفسه في هاوية معنوية، يلقى فيها ضميره.

وعلى كل فإن ما ذكرنا يكفي لتكوين إطار العموميات التي تحيط بالموضوع، وتكون مرجعا يرجع إليه في هذا السياق.

فالقضية إذن عندما نتحدث عن الديمقراطية في الإسلام منوطة بهذه العموميات وهذا المرجع، أي بالعناصر الثلاثة التي قدمناها على أنها الشروط العامة لوجود الشعور الديمقراطي في أي بيئة.

وبالتالي فالسؤال هو: هل الإسلام يتضمن ويتكفل هذه الشروط الذاتية والموضوعية، أي هل يكون نحو (الأنا) ونحو (الآخرين) الشعور الذي يطابق الروح الديمقراطي كما بينا، وهل يخلق الظروف الاجتماعية المناسبة لتنمية هذا الشعور؟

وعلينا من وجهة عملية، وقبل الإجابة على السؤال: «هل يخلق الإسلام الشعور الديمقراطي؟» أن نتساءل: هل يخفف الإسلام من كمية ومن حدة الدوافع السلبية، والنزعات المنافية للشعور الديمقراطي، التي تطبع سلوك العَبد وسلوك المستعبد؟

لابد إذن في البداية خاصة أن نقدر كل مشروع يهدف إلى تأسيس ديمقراطية، على أنه مشروع تثقيف في نطاق أمة بكاملها، وعلى منهج شامل، يشمل الجانب النفسي والأخلاقي والاجتماعي والسياسي.

فالديمقراطية ليست إذن، كما نفهمها فهما سطحيا عندما نتناول معناها الجارح أي في حدود اشتقاق المفردة، ليست مجرد عملية سياسية، عملية تسليم سلطات إلى الجماهير، إلى شعب يصرح بسيادته نص خاص في الدستور.

وقد يكون هذا النص نفسه غير موجود في بلد معين، إما لأن هذا البلد لم يوضع في دستوره نظام دستوري، وإما لأن جبارا مستبدا جاء يلغيه، مثل نابليون في فرنسا؛ ومع ذلك لا تفقد الديمقراطية معناها في هاتين الحالتين، لأن معناها مرتبط بشعور وبعادات وتقاليد لا يكونها نص ولا يلغيها جبار.

فإنجلترا تتمتع بحياة ديمقراطية ممتازة، دون أن يكون في أساسها نص دستوري خاص، يحمي الحقوق والحريات التي يتمتع بها فعلا الشعب الإنجليزي، وإنما تحميها تقاليد الشعب ذاته وعاداته وأوضاعه النفسية وعرفه الاجتماعي، أي في نهاية التحليل يحميها ما يمكن أن نسميه الروح الإنجليزي بالذات.

فليست الديمقراطية إذن في أساسها عملية تسليم سلطات تقع بين طرفين معينين، بين ملك وشعب مثلا، بل هي تكوين شعور وانفعالات،

ومقاييس ذاتية واجتماعية تشكل مجموعها الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية في ضمير شعب، قبل أن ينص عليها أي دستور. والدستور ما هو غالبا إلا النتيجة الشكلية للمشروع الديمقراطي عندما يصبح واقعا سياسيا، يدل عليه نص توحى به عادات وتقاليد، ويمليه شعور في ظروف معينة، ولا يكون أي معنى لهذا النص إن لم تسبقه التقاليد والعادات التي أوحت به، أو بعبارة أخرى المسوّغات التاريخية التي دلت على ضرورته.

ومن هنا تبدو بكل وضوح تفاهة تلك الاستعارات الدستورية التي تستعيرها اليوم بعض الدول الإفريقية الآسيوية الناشئة، التي تريد إنشاء الوضع الجديد في بلادها، بالقياس على المنوال الذي تستعيره من بعض البلاد ذات التقاليد الديمقراطية العريقة. إن هذه الاستعارة تكون تارة ضرورية ولكنها لن تكون بكل تأكيد وحدها كافية، إنْ لم تصحبها الإجراءات المناسبة لبث ما يستعار في نفسية الشعب الذي يستعيره.

ومهما يكن من أمر، فقد تبين من الآن، أن الجواب على السؤال المعروض في هذا البحث - هل توجد ديمقراطية في الإسلام - لا يتعلق ضرورة بنص فقهي مستنبط من السنة والقرآن الكريم، بل يتعلق بجوهر الإسلام عامة، وخاصة من الوجهة التي تهمنا هنا، فإنه لا يسوّغ لنا أن نعد الإسلام دستورا يعلن سيادة شعب معين، ويصرح بحقوق وحريات هذا الشعب، بل ينبغي أن نعده في سياق حديثنا مشروعا ديمقراطيا

تفرزه الممارسة، وترى من خلاله موقع الإنسان المسلم من الجتمع، الذي يكون محيطه وهو في الطريق نحو تحقيق القيم والمثل الديمقراطية، تحقيقا ترتبط معه حركته التاريخية بالمبادئ العامة التي أقرها الإسلام، في صورة بذور غرست في الوعي الاسلامي، وفي صورة شعور عام ودوافع تكون المعادلة الاسلامية في كل فرد من المجتمع.

ويجب أن نعد هذه الحركة الناشئة والمنشئة في لحظة بدايتها، أي في اللحظة التي تبتدئ تتحقق شروط المشروع الديمقراطي الأولية، لأنها الشروط التي تتحقق بمقتضاها كل النتائج الاجتماعية المقبلة لهذا المشروع.

غير أننا أوضحنا فيما سبق أن مرحلة التخلق والنشوء ترتبط بصورة شكلية، بتعبير جديد نطلقه على الإنسان، أي بتقويمه تقويما جديدا ليصبح (المواطن) في الثورة الفرنسية، أو (الرفيق) في الثورة الروسية، وتظهر طبقا لهذا التقويم، الاختلافات الأولى بين النماذج الديمقراطية المعروفة في التاريخ، حتى في المصطلح السياسي حيث نصبح نتكلم اليوم على (الديمقراطية الغربية) بأوربا (والديمقراطية الشعبية) في الشرق (والديمقراطية الجديدة) في الصين.

فبصورة تزيد أو تنقص وضوحا، نجد أنفسنا أمام نماذج ديمقراطية، يختلف بعضها عن بعض، بمقدار تقويمها الجديد للإنسان بالقيمة التي تعطى له في صورة شكلية، تعبر بصورة رمزية عن بداية أو تدشين المشروع الديمقراطي في البلد ووضعه في الطريق نحو القيم والمثل الديمقراطية:

وهذا التقويم الجديد للإنسان يطبع من البداية فعالية المشروع وأثره في المجال النفسي، بالنسبة إلى الدوافع السلبية التي تقاوم المقومات الديمقراطية في نفس العبد ونفس المستعبد، فهو يكون إذن مقياسا تقاس به الأشياء في هذا السياق، وتميز به النماذج المعروفة في التاريخ، من النموذج الذي حققته أثينا منذ ثلاثة آلاف سنة، إلى النموذج الذي تحققه الصين اليوم.

ولكننا عندما نرصد هذه النماذج، عدا النموذج الإسلامي بالنسبة إليه، نجد أنها تستهدف في أساسها إما منح الإنسان بعض الحقوق السياسية التي يتمتع بها (المواطن) في البلاد الغربية، وإما الضمانات الاجتماعية التي يتمتع بها (الرفيق) في البلاد الشرقية.

أما الإسلام فإنه يمنح الإنسان قيمة تفوق كل قيمة سياسية أو اجتماعية، لأنها القيمة التي يمنحها له الله في القرآن في قوله: ﴿**ولقد كرّمنا بني آدم**﴾ [الإسراء: 70/17] فهذا التكريم يكون - أكثر من الحقوق أو الضمانات - الشرط الأساسي للتعبير اللازم في نفس الفرد، طبقا للشعور الديمقراطي سواء بالنسبة للأنا أم بالنسبة للآخرين، والآية التي تنص على هذا التكريم تبدو وكأنها نزلت لتصدير دستور ديمقراطي يمتاز عن كل النماذج الديمقراطية الأخرى، دون أن تعبر عنه نصوص قانونية محددة، فنظرة النموذج الإسلامي إلى الإنسان، هي نظرة إلى التكريم الذي وضعه الله فيه، أي نظرة إلى الجانب الاجتماعي، فالتقويم

الإسلامي يضفي على الإنسان شيئا من القداسة، ترفع قيمته فوق كل قيمة تعطيها له النماذج المدنية.

والفرق ليس في المفردات ولكن في معناها، في واقع الأشياء بالنسبة إلى شعور الإنسان نحو نفسه ونحو الآخرين.

فالإنسان الذي يحمل بين جانبيه الشعور بتكريم الله له، يشعر بوزن هذا التكريم في تقديره لنفسه وفي تقديره للآخرين، لأن الدوافع والنزعات السلبية المنافية للشعور الديمقراطي تبددت في نفسه.

ثم إن الاسلام الذي وضع في نفسية المسلم هذا التوجيه العام، قد وضع عن طريقه - يمينا وشمالا - حاجزين، كيلا يقع في هاوية العبودية أو هاوية الاستعباد.

وهذان الحاجزان مذكوران بالإشارة إلى آيتين تذكر الواحدة الهاوية ذات اليمين والأخرى تذكر الهاوية ذات الشمال. فيقول عز وجل (**تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون عُلُوّا في الأرض ولا فسادا والعاقبة للمتقين**) [القصص: 83].

فهذا الحاجز وضع بكل وضوح على حافة الاستعباد حتى لا يقع فيه المسلم، أما الحاجز الآخر الذي يحفظه من هاوية العبودية فهو مذكور في قوله عز وجل (**إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا إلا المستضعفين**

من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعوون حيلة ولا يهتدون سبيلا فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا) [النساء: 96-98].

ومجمل القول إن المسلم محفوظ من النزعات المنافية للشعور الديمقراطي، الموجودة أو المدسوسة في طينة البشر، بما وضع الله في نفسه من تكريم مقدس، وما جعل عن يمينه وشماله من معالم، ترشد طريقه حتى لا يقع في وحل العبودية أو وحل الاستعباد.

ومع ما يدعم شعوره بهذا التكريم العام الذي مُنحه بوصفه إنسانا، فإنه يشعر بتكريم خاص قدمنحه بوصفه مؤمنا في قوله عز وجل (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) [المنافقون: 8].

وهذه العزة الموهوبة للمؤمن لا تعرضه للكبرياء، لأنها لا تعني المجد التالف المتصل بالأشياء المادية، بل هي العزة في سمو الأخلاق، وعلو الهمة.

وهكذا نرى أن الدوافع السلبية التي من شأنها أن تدفع المسلم إلى الهاوية، من ناحية أو من أخرى، يسيطر عليها الشعور الإيجابي الذي وضعت في نفسه بذوره بصفته مسلما.

وعليه فإن (الديمقراطية) مغروسة أولا في ضمير المسلم، مع التقويم الجديد الذي حدد في نظره قيمته وقيمة الآخرين.

ولا شك أن عبارة (الديمقراطية الجديدة) في الصين الشعبية تعني أولا هذا التقويم الجديد للإنسان، قبل أن تعني قوانين جديدة ومصانع جديدة وطرقا جديدة... فهي تهم «أولا عالم الأشخاص قبل أن تهم عالم الأشياء».

وإذا أردنا أن نعرف شيئا هو الديمقراطية الإسلامية، فإن هذا الشيء يعني أولا (تطعيم) الإنسان، وتحصينه ضد النزعات المنافية للشعور الديقمراطي، وتصفية هذه النزعات في نفسه.

أما الديمقراطية العلمانية أو (اللائيكية)، فإنها تمنح الإنسان أولا الحقوق والضمانات الاجتماعية، ولكنها تتركه عرضة لأمرين: فهو إما أن يكون ضحية مؤامرات لمنافع معينة، ولتكتلات مصالح خاصة ضخمة، وإما لأن يجعل الآخرين تحت ثقل دكتاتورية طبقية، لأنها لم تصفّ في نفسه دوافع العبودية والاستعباد، لأن كل تغيير حقيقي في المجتمع لا يتصور دون تغيير ملائم في النفوس، طبقا للقانون الأعلى ﴿**إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم**﴾ [الرعد: 12].

وهكذا تظهر بوضوح أكثر العلاقة العضوية بين الإسلام والديمقراطية، العلاقة التي لم يكن من السهل توضيحها في صدر هذا الحديث، عندما كنا نحاول تحديد وجه التشبيه والموازنة بكلمة ديمقراطية مأخوذة في معناها الاشتقاقي، أي باعتبار المشروع الديمقراطي على أنه مجرد مشروع تسليم السلطات إلى الشعب بمقتضى نصوص دستورية معينة.

وهكذا يظهر أيضا بوضوح أكثر، الخطأ الذي نقع فيه عندما نستعير من بلاد معينة دستورا ديمقراطيا جاهزا، لأننا في مثل هذه الحالة لا ننقل مع النصوص الدستورية المستعارة كل الأسس النفسية والتجربة التاريخية، التي أملت هذه النصوص في بلاد مولدها، كأنما نقوم بمشروع

ديمقراطي على غير أساس في صميم الواقع. إن هذه الملاحظات تتيح لنا، منذ الآن، التقرير بشرعية الحديث عن (الديمقراطية في الإسلام) كما وردت عبارتها في عنوان هذا الحديث..

ولكن يجب أن نتساءل، كيف تتحقق هذه الديمقراطية المؤسسة بالصورة التي بيناها في عالم النفس المتصل بالضمير والشعور؟ كيف تتحقق في عالم الواقع المحسوس، في الأعمال الخاصة والعامة، في نطاق الأفراد والحكومات، وفي حياة النظم والمنظمات؟

وعلى وجه الخصوص يجب أن نتساءل هل تكفل هذه الديمقراطية، ما تكفله الديمقراطية (اللاييكية) للفرد من حقوق وحريات سياسية ومن ضمانات اجتماعية؟.

هذا هو الجانب الآخر الجانب الموضوعي، وقد يلاحظ أن مسوغات هذا الفصل، يجب أن تكون مستقاة من واقع المسلمين اليوم، لا من نصوص دينهم.

ولكن ليس لهذه الملاحظة إلا قيمة شكلية، لأننا عندما ندرس ديمقراطية أثينا، على وجه المثال، فإننا لا نبحث عن مسوغاتها في واقع الشعب اليوناني اليوم، دون أن يعني هذا أن الجيل اليوناني المعاصر قد فقد القيم التي تميزت بها الديمقراطية في عصر أفلاطون.

فلا حرج إذن في اعتبار الديمقراطية في الإسلام، لا في الزمن الذي تحجرت فيه التقاليد الإسلامية وفقدت فيه إشعاعها، كما هو شأنها اليوم بصورة عامة، ولكن في زمن تخلقها ونموها في المجتمع.

فمما يتعارف عليه الناس ويؤكده التاريخ، أن التقاليد الإسلامية نشأت زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وفي عهد الخلفاء الراشدين.

فإذا اتفقنا على وجهة النظر هذه، وهي وجهة نظر فقهاء الإسلام، فالمشروع الديمقراطي الذي وضعه الإسلام، قد أخذ طريقه للتحقيق نحو أربعين سنة تقريبا.

ففي هذه المدة وضعت الأصول النفسية كلها التي تقدم ذكرها، تكملها وتدعمها مقدمات جديدة، لتكون الأساس المعنوي للديمقراطية الإسلامية.

فإحدى هذه المقدمات يجب ذكرها خاصة، لأنها تكمل تقويم الإنسان في نقطة رئيسية تتصل بالعبد في المجتمع الإسلامي.

إننا نعلم أن ديمقراطية أثينة لم تعط أي أهمية لهذه القضية قضية الرقيق إلا من الوجهة الانتفاعية، فقد كان الرقيق من مقومات النظام الاقتصادي، حتى إن أحدا لم يفكر في إطار هذا النظام في وضع مبدإ لتحرير الرقيق فيكتمل بذلك تقويم الإنسان فيه. بينما يأتي الإسلام فيقرر هذا المبدأ بكل وضوح: فيشمل بذلك تقويمه الإنسان الذي وقع في قيد الرق، بمقدمات أو أصول فقهية نجدها في القرآن والسنة، وتكون في الواقع تشريعا لعتق الرقيق بصورة تدريجية.

ومن بين هذه المقدمات التي يمكن ذكرها، قوله عز وجل (وهديناه النجدين فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقبة...) [البلد: 10–13].

فهذا التقريع للإنسان الحر كأنما يهدف إلى وضع قضية الرقيق في ضميره، كي تأخذ هكذا طريقها إلى الحل، أي طريق التحرير التدريجي.

وهذا التوجيه العام يظهر في آيات أخرى، كالآية التي تحدد موضوع الصدقات حيث يقول عز وجلّ ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله . . .**﴾ [التوبة: 61].

كما يظهر أيضا في الأحاديث مثل قوله صلى الله عليه وسلم «من أعتق رقبة أعتق الله بكل عضو منها عضوا من أعضائه من النار».

وفي قوله عليه الصلاة والسلام «من لطم مملوكه أو ضربه فكفارته أن يعتقه».

وفي حديث آخر أوصى صلى الله عليه وسلم بشأن الرقيق: «إنهم إخوانكم وضعهم الله تحت أيديكم، فاطعموهم مما تأكلون واكسوهم مما تلبسون».

وفي حديث يقول فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اوصاني حبيبي جبريل بالرفق بالرقيق، حتى ظننت أن الناس لا تُستعبد ولا تُستخدم». فهذه النصوص كلها تكمل، من نواح مختلفة، التقويم الأساسي للإنسان، التقويم الذي يقوم عليه - كما قدمنا - المشروع الديمقراطي، تكميلا يجعل هذا المشروع يضم في خطوطه العامة مصير الرقيق إلى مصير الإنسان الحر، ضماً يضيف معه الرقيق إلى عالم الآخرين أي عالم الأشخاص، بعد أن كان من عالم الأشياء وذلك لأول مرة في التاريخ.

ثم يذكر النبي عليه الصلاو السللام، هذه التوجيهات كلها في حجة الوداع، في خطبته بهذه المناسبة. وهي الخطبة التي وضعت فيها ظروف هذه الحجة وملابسات التاريخ معنى الوصية الروحية، التي خلفها الرسول لمن يأتي بعده من أجيال المسلمين، ومعنى التصريح بحقوق الإنسان فيقول عليه الصلاة والسلام: «ياأيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أبيض، ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى...».

فهذا الحديث يكمل في مناسبة يملؤها الجلال والتأثير، فلسفة ومنهج الإنسان في المشروع الديمقراطي الإسلامي.

ولكن إذا كانت لهذا المسروع هذه الأسس النظرية، فلا بد أن يكون له من ناحية أخرى آثاره الملموسة في صميم الواقع: في الأعمال الفردية والحقوق والضمانات التي يتمتع بها الفرد، وفي الأعمال الصادرة من الحكم وفي امتيازاته، وحدود سلطته، وفي كيفية تكوينه أو صورة شرعيته، أي في جميع الصفات الظاهرة للديمقراطية.

ولا شك أن لهذه الآثار وضوحا أكثر، في فترة التخلق الدستوري، التي تصيب خلالها النصوص النظرية في الحقائق الاجتماعية، في أعمال وسلوك الجيل الذي وضع المشروع الديمقراطي الإسلامي في طريق التحقيق، من اليوم الذي أشرقت فيه الهداية المحمدية إلى يوم صفين.

وتأثير المبادئ في هذا المجتمع الناشئ يظهر أكثر ما يظهر في الجانب المحسوس، كما تظهر حدودها المتصلة بهذا الجانب في واقع الحياة الاجتماعية.

فمدى تأثير المبادئ يظهر فعلا مع حدودها في واقع الحياة في الفترة المطابقة لطور التخلق والتكوين الديمقراطي، وإذا راجعنا هذا الطور فسنجد عدة مبادئ نظرية مع حدودها في التطبيق، كالمبدإ الذي يؤسس الحكم الإسلامي على طاعة المحكومين لأولي الأمر كما ورد في الآية الكريمة ﴿ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر . . .﴾ [النساء: 59].

فهذا المبدأ يقرر، طبقا للنص، امتيازات الحكم.

ولكن في اليوم ذاته الذي يستلم فيه عمر رضي الله تعالى عنه مقاليد هذا الحكم نراه يبين هو نفسه الحدود الواقعية للمبدإ النظري، إذ يبين للمؤمنين الذين بايعوه، أي عاهدوه على الطاعة، حدود هذه الطاعة في خطبته المشهورة: «... من رأى منكم فيّ اعوجاجاً فليقومني».

فنرى هكذا، كيف تتصور فكرة الحكم، في ضمير حاكم في اللحظة البارزة من التاريخ الإسلامي، التي يستلم فيها مقاليد الديمقراطية الإسلامية.

ولكن هذه اللحظة تعطينا أيضا صورة لفكرة الطاعة في ضمير محكوم، إذ نرى أعرابيا يرد على الخليفة فيقول: «والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناك بسيوفنا».

إننا نرى الطاعة والحكم محدودين بالاعتبارات نفسها في ضمير المواطن البسيط وضمير رجل الدولة.

وهكذا تبرز في صميم الواقع الذي سجله التاريخ فكرة الحاجزين، اللذين وضعهما الإسلام على يمين وشمال المسلم، في طريقه نحو تحقيق الديمقراطية الإسلامية، كما بينا، حتى إنه في مقابل الشعار الذي رفعته الثورة الفرنسية (لا نريد ربا ولا سيدا) يمكنه أن يعلن شعار الثورة الإسلامية (لانريد عبودية ولا استعبادا).

وكذلك تبرز في هذه الفترة الخلاقة المبادئ التي تحمي الحريات المعنوية، فحرية الضمير تبرز في هذه الآية ﴿**لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي**﴾ [البقرة: 256].

أما حرية العمل والتنقل فإنها مقررة في قوله عز وجلّ: ﴿**هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه**﴾ [الملك: 15].

أما حرية التعبير، فإنها دخلت في العرف منذ الأيام الأولى من العهد الإسلامي، فالنبي عليه الصلاة والسلام كان يعوّد أصحابه على مناقشة آرائه وتقاريره، ففي يوم بدر نراه صلى الله عليه وسلم يحدد ميدان المعركة في المكان الذي ظهر له الأنسب لذلك، ولكن أحد أصحابه من الأنصار اقترح مكانا غيره، قد ظهر له أصلح بالنسبة إلى الحاجة الحربية، وتقول السنة التي تروي لنا هذا الخبر أن النبي عليه الصلاة والسلام قد عدل رأيه طبقا لوجهة نظر صاحبه، وقد شرع هكذا سنة

نجد أثرها البليغ في توجيه الرأي الإسلامي فيما بعد، كما نرى ذلك في قضية تحديد الصداق مثلا، عندما أراد عمر في أيامه أن يضع حدا أعلى لتقدير المهور، حتى يتيسر الزواج لكل مسلم، فأبدى رأيه في الموضوع من المنبر، ولكن امرأة عجوزا خالفته في الرأي مستشهدة بآية تترك تحديد الصداق إلى تقدير الزوجين أنفسهما، وما كان موقف الخليفة إلا أن قال: «أصابت امرأة وأخطأ عمر».

وكذلك يقرر القرآن مبدأ حصانة المنزل، في الآية الكريمة ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها**﴾ [النور: 27].

ولكن هذا التوجيه العام الذي يقرر الحريات الفردية ويحميها في كل اتجاه، يضع في الوقت نفسه الحدود الملائمة لهذه الحريات في حديث مشهور إذ يقول عليه الصلاة والسلام كما رواه البخاري: «مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا».

فهذا الحد الموضوع لكل حرية فردية في ظروف معينة، يكون أساسا مهما في التشريع الإسلامي تقدم فيها مصلحة المجتمع على مصلحة

الأفراد. ولكن العمل يجري على أساس التخفيف الأدبي والمادي من حدة الاستثناء المسلط على حريات الفرد في مثل هذه الظروف. ومما يحكى بهذا الصدد أن امرأة يهودية أرادت أن تحتفظ بملك لها يقع داخل الحدود التي عينها التخطيط لبناء مسجد عمر في بيت المقدس، فأراد القائم بالمشروع تنفيذ المخطط دون التفات إلى وجهة نظر المدعية، على اعتبار أسبقية المصلحة العامة، ولكن المدعية رفعت قضيتها إلى الخليفة الذي أوفاها رغبتها، وربما كانت وجهة نظره مقررة على أساس أن بناء مسجد لا يكون مصلحة عامة بالنسبة إلى يهودية.

وهذه المعاملة في القضاء الإسلامي تدخل أولا في نطاق التقويم العام للإنسان، بصفته إنسانا وضع في طينته التكريم، بقطع النظر عن كونه رجلا أو امرأة، مسلما أو يهوديا، ثم يحددها ما ورد في نطاق القضاء، في قوله عز وجل: (**وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**) [النساء: 58].

ولا ريب أن آثار المبادئ الظاهرة بكل وضوح في الأعمال والمواقف، تظهر خلال الفترة التي يدخل فيها المشروع الديمقراطي الإسلامي في قيد التحقيق.

فإذا وجدنا في الآية السابقة النص النظري الذي تقوم عليه عدالة القضاء الإسلامي، فإننا نجد في وثيقة أخرى الصورة الواقعية لهذه العدالة، فهذه الوثيقة التاريخية التي من شأن القضاء الإسلامي أن يعتز بها، هي وصية عمر رضي الله عنه للقاضي أبي موسى الأشعري، الذي

كان بمثابة النائب العام للجمهورية في أيامنا، إذ يقول له: «آسٍ - أو ساوٍ - بين الناس في وجهك ومجلسك وقضائك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك».

إن هذه الوصية لم تبق رسالة مهملة، بل كان أثرها بليغا في الواقع كما تدل على ذلك الأمثال الكثيرة في عهد التخلق الديمقراطي الإسلاميّ.

وهذه التفاصيل كلها تكون في الحقيقة السمات العامة لما يسمى ديمقراطية سياسية، أي سمات النظام الذي يمنح الضمانات المناسبة ضد كل تعد من جانب الحكم. والإسلام نظام من هذا النوع حتى في الصورة الشكلية التي يتكون عليها الحكم، تكوّناً يستلم معه رئيس الدولة سلطاته بمقتضى مبايعة الأمة - أو الشعب كما نقول اليوم - ممثلة في بعض الرجال البارزين خلقا وعقلا، يمثلون هيئة على نمط مجلس شيوخ، يعينون الخليفة بالمبايعة طبقا لمبدإ الشورى، الذي يقرره القرآن الكريم خاصة، عندما يوصي النبي صلى الله عليه وسلم ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾ [آل عمران: 14] أو عامة ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ [الشورى: 38].

فعلى هذه الاعتبارات يصح القول إن الحكم الإسلامي ديمقراطي في مصدره وفي عمله، كما قدمنا. والإسلام يتضمن كل السمات التي تطبع الديمقراطية السياسية، التي تمنح الفرد مسؤولية في تأسيس الحكم، والضمانات الضرورية التي تحميه من جور هذا الحكم.

ولكن التجربة التي تجري للديمقراطية السياسية في العالم منذ عهد الثورة الفرنسية، تدل على ضعف حريات الفرد في الواقع، عندما لا تحميه في الوقت نفسه الضمانات الاجتماعية التي تكفل حريته المادية.

ولقد رأينا في البلاد المتطورة كيف يصبح (المواطن الحر) عبدا مجهولا لمصالح كبيرة تتخذ ضده، وكم تضيع عليه بهذا السبب المنافع المنتظرة التي يمنحها إياه بصورة نظرية، تصريح بحقوق الإنسان ودستور لا يكون لهما أثر ظاهر في حياته.

كما رأينا كيف أن البلاد التي يحدث فيها هذا الإختلاف بين القيم السياسية والقيم الاجتماعية، تعاني صراع الطبقات ربما ينتهي إلى تأسيس نوع من الديمقراطية يعطي (المواطن) الضمانات الاجتماعية اللازمة، ولكن على حساب حرياته السياسية.

ولكن الإسلام تلافى هذا المعوق، لأنه أتى لمشكلات الحياة المادية المتصلة بالنظام الاقتصادي، بالحلول المناسبة، دون أن يمس الفرد في حرياته الذاتية.

وعليه فالإسلام يبدو وكأنه جمع موفق بين مزايا الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية.

فالتشريع الإسلامي يتمم فعلا السمات السياسية التي قدمناها، بسمات ديمقراطية أخرى، متصلة بالجانب الاقتصادي.

فالمشروع الديمقراطي في المجال الاقتصادي، يقوم على مبادئ عامة، تهدف إلى توزيع الثروة حتى لا تصبح دُولة بين أيدي بعض المترفين.

فعندما يقرر القرآن الكريم الزكاة فإنه يضع أساس تشريع اجتماعي عام، قبل أن تدرج في العالم الأفكار الاجتماعية التي ألفناها فيه اليوم.

فعندما يصف الرسول صلى الله عليه وسلم ضرورة هذا المبدإ، فإنه يصفه بمسوّغات تزعم الاشتراكية أنها تنفرد بها اليوم، يقول عليه الصلاة والسلام: «إن الله اقتطع من أموال المسلمين الأغنياء نصيبا هو نصيب الفقراء، لأن الفقراء لا يجوعون ولا يعرون إلا بسبب الأغنياء».

وهذا المبدأ، كالمبادئ التي يقررها القرآن والسنة، لا تحققه أعمال الأفراد فحسب - لأن كل مسلم يحاول القيام بهذا الواجب حتى في أيامنا - بل أعمال الحكم أيضا، وآثاره المرئية تظهر في التوجيهات الحكومية في عهد التخلق الديمقراطي، وفي السيرة حيث نجد هذه الآثار واضحة، فعمر -رضي الله عنه- سمع مولودا يبكي، وقد علم أنه يبكي لأن أمه قد فطمته، كي تحصل على منحة يدفعها بيت المال للأمهات اللواتي فطمن أولادهن، فأذاع الخليفة في المدينة لائحة خاصة بالأمهات المرضعات، يقول لهن: «ألا لا اعجلوا صبيانكم عن الفطام، فإنا نفرض لكل مولود في الإسلام».

فهذه اللائحة تعطينا عرضا فكرة عن تنظيم الحضانة الرسمية للأطفال، هذه الحضانة التي لم تتحقق بهذه الصورة حتى اليوم في أوروبا، إذ أن مثل هذه المنح عندما تدفعها حكومة أوروبية، فإنها لا تكون باسم الطفل مباشرة، كالمنحة التي يقدمها بيت المال في زمان عمر، وإنما تقدمها باسم (منحة الأمومة)، فالنتيجة واحدة لا شك، ولكن بين الطريقتين شيء من الاختلاف يميز الطريقة الإسلامية في العهد الديمقراطي.

ولا شك أننا نعجب بهذا المثل لما يبدو فيه لرجل الدولة مثل عمر من سمو الضمير، ومن اهتمام بواجباته نحو الجمهور، ولكن في مناسبة أخرى نرى أن الجمهور نفسه يشعر بحقوقه كما يتبين من خلال قصة المرأة المسكينة، التي أبدت استياءها من الفقر رامية عمر بأسبابه، فتتهمه دون أن تدري أنها تتحدث معه بالإهمال في شؤون الأمة. إننا في الواقع لسنا أمام ضمير خليفة في حالة وضمير ارأة مسكينة في حالة أخرى، بل نشعر بأننا أمام الضمير الديمقراطي الذي صاغه الإسلام. وإن ما يتحرك في هذا الضمير أو ذاك إنما هو الشعور بالقيمة الأساسية التي قدر بها الإنسان، ووضعت في ضمير المسلم أساسا لكل البناء الإسلامي في الجانب الأخلاقي والسياسي والاجتماعي.

ثم يقرر الإسلام مبدأ آخر يضعه أساسا لبناء الاقتصاد وهو مبدأ تحريم الربا. فكان لهذا التحريم الأثر الكبير في تحديد صورة الاقتصاد الإسلامي، أضفى عليه من اللحظة الأولى الطابع الديمقراطي ... لأنه لم يسمح بالتجارة في المال والنقود التي تقوم على مبدإ الربا، وتحتكرها بعض البنوك.

وبذلك لم يتح للمال أن يحقق لطبقة معينة أو لبعض الأفراد، السلطة المطلقة على الحياة الاقتصادية كما يحدث في النظام الرأسمالي، إذ يتيح الربا السلطة التامة للاحتكار على التجارة، وللتكتل المالي على الصناعة بواسطة المصرف الذي يحقق تركيز رأس المال، أي سلطة المال إلى اكبر درجة ممكنة، بالنسبة إلى إمكانيات عصر معين.

فالتشريع الإسلامي أعفى الاقتصاد من سلطة الدرهم المطلقة، تلك السلطة التي أحدثت في البلاد المتطورة أزمات اجتماعية تواجهها أحيانا بالثورات العنيفة.

وربما يجب القول إن هذا التشريع لم يخفف من حدة الدرهم في مجال الاقتصاد فحسب، بل خفف من حدته في المجال الروحي إذا صح التعبير، حتى إنه يعفي المجتمع من الأزمة الأخلاقية المتفشية اليوم في الحياة التي تستضيء بأضواء الحضارة الغربية..

فالإسلام لم يقاوم فقط الاحتكار الكبير الذي يقلل كمية المنتجات حتى ترتفع أسعارها في السوق، بل يقاوم كل احتكار يؤدي على أي طريقة إلى ارتفاع الأسعار. إن كل وسيط بين المنتج والمستهلك يخفي صورة الاحتكار الذي يكون المستهلك ضحيته، فالوسيط ضرب من الطفيلية في مجال الاقتصاد.

ولكن التشريع الإسلامي يدين كل ضرب من الطفيلية، يدل على ذلك الحديث المروي عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه ، حيث يقول: «نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن التلقي، وأن يبيع حاضر لباد».

فهذا الحديث يفيد، بروحه إن لم يكن بحروفه، استنكار الاحتكار حتى في صورته المصغرة، لأن البادي لو باع بضاعته بنفسه، لباعها بسعر اليوم، أما الحاضر فإنه يمكنه إرجاء البيع إلى ما بعد، لأنه من سكان المدينة وفي إمكانه عرض البضاعة في السوق في الوقت المناسب أي في الوقت المناسب له على حساب المستهلك.

فالإسلام يدين هذه الطفيلية، ولا يسمح كذلك ببيع المأكولات التي ليست بعد في حوزة البائع، كما يدل على ذلك الحديث المروي عن أنس بن مالك،

إذ يقول إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمار حتى تزهر أي تحمر فقال: «أرأيت إذا منع الله الثمرة بمب يأخذ أحدكم مال أخيه؟».

فهذه العناصر التشريعية التي تكوّن الجانب الاجتماعي في الديمقراطية الإسلامية، قد كان لها أثرها الظاهر في الواقع المحسوس الخاص بالمجتمع الإسلامي، وقد أثرت على نموه المادي، طبقا للهدف المزدوج الذي استهدفه المشرع، حتى لا يقع المسلم في وضع العبد الذي تستعبده الأوضاع الاقتصادية، أو أن يصبح الرجل المستبد وبيده صولجان الذهب..

وهكذا يتبين أن المبادئ التي قررها الإسلام في المجال السياسي والمجال الاجتماعي، ووضعها في أساس ما يمكن أن نطلق عليه (الديمقراطية الإسلامية)، قد تحققت فعلا في واقع المسلمين. وقد كان أثرها حقيقيا في سلوك الأفراد وفي أعمال الحكم، على الأقل في فترة التخلق الديمقراطي التي عرفنا فيما سبق حدودها الزمنية في التاريخ الإسلامي.

ولا شك أن التقويم الأساسي للإنسان الذي قام عليه المشروع الديمقراطي في الإسلام، هو السبب الجوهري في هذا التحويل الذي حول المبادئ النظرية إلى حقائق اجتماعية ملموسة.

فقبل أن يذيع عمر اللائحة الخاصة بالأمهات المرضعات التي أشرنا إليها، أي قبل أن يصدر الحاكم أمره، فقد كان الإنسان الذي يعود إلى نفسه في لحظة يراجع فيها ضميره، فترتفع منه تلك الصرخة التي سجلها التاريخ في آثار ابن الخطاب، إذ صرح يا بؤسا لعمر كم قتل من أولاد المسلمين[1].

---

(1) من أراد أن يطلع على هذه القصة بأكملها يجدها في (طبقات ابن سعد)، الجزء 3 قسم واحد ص 217، ونغتنم هنا الفرصة للتعبير عن شكرنا للأستاذ الكبير محمود شاكر الذي دلنا على هذا النص كما دلنا على نصوص الأحاديث الواردة هنا.

فلكي نعطي هذا الفصل قيمته يجب ألا نتصور اطراده في الزمان، تصورا يبدو معه أن العامل الحكومي قد سبق، بإصدار اللائحة التي أشرنا إليها، العامل الأخلاقي، بل إن نتصوره أولا في الضمير الذي ككان يحتوي صرخة عمر قبل أن يصدر أمره الحكومي، الذي يسجل في النظام الإداري في صورة لائحة، الأثر الظاهر لنظام خلقي خفي تحويه نفسه.

فهذا الاطراد هو في الواقع اطراد للشعور الأساسي نحو الـ(أنا) ونحو الآخرين، الشعور الذي وضعت بذوره في الضمير الإسلامي في صورة تقويم جديد للإنسان كما بينا.

فالطفل الذي لا زال في ثدي أمه، ليس في نظر عمر، سوى الرجل المجرد أو (المواطن) المتوقع: فالخليفة لا يرى فيه مجرد إنسانيته أو مجرد حضور المجتمع في شخصه، بل يرى فيه أكثر من ذلك، يرى فيه حضور القيمة التي لا تقدر، التي وضعها الله في جوهره قبل أن يولد في هذا العالم، وقدرها عز وجلّ يوم كرم آدم.

يجب أن نعترف بأن الشيء الذي يمكن التعبير عنه، بمصطلح اليوم بالروح الديمقراطي الإسلامي، إنما يحمل في جوهره سمة القداسة، والتاريخ قد يبين تأثير المبادئ عندما يضفي عليها شيئا من القداسة.

فلقد لاحظ القارئ لا شك، أن الأمثال التي أوردناها هنا قد انتقيناها من الفترة التاريخية التي بينا حدودها الزمنية بين الهجرة وصفين.

وربما تساءلنا عما حدث بعد صفين؟ وهل التفاصيل التي قدمناها ترتبط بصورة ما بواقع المسلمين اليوم؟

فهذان السؤالان ليسا في نطاق هذا الحديث الذي يقتصر فقط على وصف الطابع الخاص بالعهد الديمقراطي الإسلامي، أي بالفترة التي تنتهي مع الخلفاء الراشدين مع واقعة صفين، التي تمثل نقطة التحول في تاريخ العالم الإسلامي، والفاصل الذي منع المشروع الديمقراطي الإسلامي من ان يواصل سيره في التاريخ.

ولكن هذا التحول لم يمح آثار هذا المشروع في النظام الإسلامي. لقد دامت ظاهرة فيه فترة طويلة، نجدها حتى بعد صفين في سلوك الأفراد وفي أعمال الحكم أحيانا .

لا شك أن عهد معاوية مثلا كان، من الوجهة التي تهمنا هنا، عهد تقهقر الروح الديمقراطي الإسلامي.

ولكن إذا لاحظنا أن الطاغية المستبد قد ظهر من جديد في شخص الحاكم، يجب أن نلاحظ أن العبد لم يظهر بعد في شخص المحكوم ما دام متمسكا بالروح الإسلامي، كما يدل على ذلك تفاصيل كثيرة خاصة بتلك الفترة، كالحوار الغريب الذي نشأ بين أبي ذر الغفاري ومعاوية، عندما كان هذا الأخير قائما ببناء قصر الخضراء بدمشق، فكان الصحابي المشهور يؤنب الخليفة تأنيبا شديدا، فيقول له بهذه المناسبة: فإما أنك تبني هذا القصر بأموال المسلمين من دون حق لك فيها، وإما أن تبنيه من مالك وهو تبذير[1] .

فهذه الرقابة التي يفرضها الضمير الإسلامي على أعمال الحكم قد استمر أثرها في التاريخ الإسلامي، حتى بعد التقهقر الذي أشرنا إليه، ويمكن تفسير

---

(1) أوردنا هذا القول بمعناه لا بلفظه.

ث كبرى في التاريخ الإسلامي كظهور المرابطين والموحدين في الشمال
يقي على أنها الصدى لاحتجاج الضمير الإسلامي ضد الاستبداد.
مكن القول إن هذا الصدى لم ينقطع من الأحداث، التي عبرت بصورة
خرى عن استمرار الروح الديمقراطي الإسلامي عبر التاريخ قرونا
ة، حتى حدث فاصل آخر لا يمكن تحديد تاريخه بالضبط، ولكنه بلا
يتفق مع نهاية الحضارة الإسلامية، أي عندما ينتهي الإشعاع، الذي
التقويم الأساسي للإنسان، إذ بعدما انتهى أثره في أعمال الحكومة أي
لسياسة، قد انتهى أيضا في سلوك الأفراد أي في الأخلاق.
يجب أن نلاحظ أن الحضارة الإسلامية انتهت منذ الحين الذي
ت في أساسها قيمة الإنسان.
ليس من التطرف في شيء القول بصفة عامة إن الحضارة تنتهي
ما تفقد في شعورها معنى الإنسان.
ىله يمكن أن نستخلص من هذه الاعتبارات رأيا فيما يخص مستقبل
مقراطية في البلاد الإسلامية، فهذه البلاد تمر قطعا بحالة إرهاص
ر بنهضة الروح الديمقراطية في هذه البلاد، حيث تجري تجارب
قراطية ملحوظة.
لكن هذه المحاولات لا تنجح إلا بقدر ما تضع في ضمير المسلم
يما جديدا للإنسان، أي بقدر ما تضع في ضميره قيمته وقيمة
خرين حتى لا يقع في هاوية العبودية أو هاوية الاستعباد.

6 - الأساس الغيبي لفلسفة الإنسان في الإسلام[1]

الجمهورية الجزائرية في 1953/9/29

إن المقالة التي نشرها الدكتور عبد العزيز خالدي[2] بعنوان «الاستعمار والحرية» – وربما كانت تستحق عنوانا آخر لأنها تتعرض لمشكلة في منتهى الأهمية بالنسبة إلى كفاحنا اليومي – فهي قد وضحت عقدة جوهرية في النفسية الأوروبية تجاه الإنسان، العقدة التي تمنع الفكر الأوروبي من فهم الإنسان بمعناه التام، أو كما يقول صاحب المقالة في عبارة موفقة، فهم «الإنسان بأكمله».

وهذه الحقيقة واضحة في النفسية الأوروبية كما سنحاول توضيحها في هذه السطور ولكن الدكتور خالدي يعزي هاته العقدة إلى ظاهرة رأسمالية، بالضبط إلى الثقافة الرأسمالية التي حسبما يرى هو قد أذابت مفهوم «الإنسان» وحللته وحطمته، وصيرته فكرتين متباينتين: «الإنسان الأبيض الرشيد المتحضر» و«الإنسان الملون» «المتهمج» دون رجعة، و"المتخلف بصورة مزمنة".

فهذا التفسير للقضية، أي تفسيرها على أنها من معطيات المجتمع الرأسمالي، يكون مقبولا لو أنه تمشى مع الوضع الأوروبي منذ عهد معين،

---

(1) مالك بن نبي: في مهب المعركة. مكتبة دار العروبة. القاهرة. 1961. ص 217 إلى 227.

(2) الدكتور عبد العزيز خالدي هو صاحب كتاب (القضية الجزائرية أمام الضمير العالمي). سنة 1946.

أي منذ ظهور الرأسمالية في أوروبا وتكوين الأمبراطورية الاستعمارية ولا شك أن الواقع الاستعماري الذي نعرف آثاره الغربية في أوروبا حيث يعمي الأبصار حتى ينظر الناس إلى الرجل الأشقر من جبال الأوراس بالجزائر على أنه «الزنجي» (Noir)، بينما يرون الرجل الأسمر الذي يعيش مثلا بجبال قسطيليا أسبانيا على أنه "الأبيض"، لا شك أن الفكر الاستعماري الذي يمارس تحريف الواقع بهذه الصورة المكشوفة حتى في مجلة للأطفال، لا شك أن هذه الأشياء تجعلنا نركن إلى رأي الدكتور خالدي في القضية.

ولكن القضية على جانب من الأهمية حتى أنها تستحق أن توضع في التاريخ في حدودها الحقيقية.

إن الرأسمالية تفسر، لا شك، أشياء كثيرة في النفسية الأوروبية ولكنها لا تفسر كل شيء.

إنني أشرت مرة سابقة، في فصل من فصول كتاب «شروط النهضة» إلى أن الاستعمار نكسة في تاريخ الإنسانية تعود بالتاريخ إلى العهد الروماني.

ويجب أن نلاحظ أن هذه النكسة لم تقع في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر، عندما بدأ يتكوّن الوضع الرأسمالي والاستعماري في أوروبا، بل وقعت في غرة القرن السادس عشر مع تلك الحركة المعقدة التي يسميها التاريخ حركة النهضة والتي عبرت عن نفسها بأنها «رجوع إلى العهد الروماني والإغريقي».

إن دراسة ظهرت هذه الأيام في علم الإنسان بقلم المسيو ريموند شواب، تحت عنوان «النهضة الشرقية»، تبين كيف وقع أفول للإنسانيات في الغرب بهذا «الرجوع إلى العهد الروماني».

إنني لم أطالع، بكل أسف، هذه الدراسة، ولكنني شعرت بقيمتها من خلال ما قاله فيها النقد، حيث يقدمها لنا على أنها ادراسة كبيرة توسع نطاق الإنسانيات، ويقدم صاحبها لنا على أنه يرى «في التقاليد الرومانية، لا في القيم المسحية» السبب الكبير، إن لم نقل الوحيد، لانفصال الفكر الغربي عن الإنسانية الشرقية.

إن هذه الكيفية في فهم القضية سليمة، فيما يبدو لي، ولكنها تقتصر على اعتبارها بالنسبة إلى محور (الشرق - الغرب) فقط، مع أن الحقيقة تشمل موقف الأوروبي إزاء الإنسانية بصفة عامة، إذ أنه في حالة انفصال عنها، منعزل عنها، ملتفت عنها كأنه ليس منها بل يتربص بها الدوائر، كي يجعل منها «حاجة» يملكها، و«شيئا» يغتصبه، عندما تدق ساعة الفتوحات الاستعمارية.

وتصاغ للتعبير عن هذا الانفصال الكلي الكلمات المناسبة: فكل ما ليس بأوروبي فهو «الأهلي المتوحش»، ولا يخرج عن هذه القاعدة أحد في أوروبا، حتى ماركس الذي ثارت ثائرته يوما، في وثيقة خرجت من يدي ومن ذاكرتي، عندما رد بكل عنف على مؤرخ معاصر له، لأن هذا المؤرخ قد وضع على صعيد واحد، في نظره، «آسيا البربرية وأوروبا المتحضرة»... فنراه يتهمه بأنه مؤرخ يشوه وجه التاريخ.

ويجب للوضوح أن نضيف أن ماركس لم يكن في هذا الموقف الغريب متمسكا بما يمكن أن نعتبره وجهة نظر في نسبية التاريخ إذ ربما يمكن من هذه الوجهة أن نعتبر «آسيا» في ذلك العهد وإلى حد ما اليوم أيضا في درجة من التأخر بالنسبة إلى أوروبا، ولكن ماركس كان يدلي بحكمه في القضية بصورة قطعية مطلقة كأنما آسيا، في نظره، خلقت لتكون على طول الزمن «آسيا المتوحشة»... .

ولكن مثل هذه الأحكام لا تخضع للمنطق حتى عند ماركس لأنه لا يحكم هنا بما يمليه العقل ... ولكن بما يمليه الوسط والثقافة.

«والواقع - كما يلاحظ المسيو شواب - هو أن صورة «الشرق» في الذهن الغربي تتجلى من خلال عاطفة متعالية ومطلقة، تعبر عن شعور الغرب نحو نفسه ونحو الآخرين.

غير أن القضية تستحق مزيدا من الوضوح: إن هذا التعالي المطلق ليس - فيما يخص الحقل الفكري على الأقل - ليس واقعا خاصا بطبقة معينة، إذ أن الفرد الأوروبي يحمل جراثيم هذا الكبرياء دائما لأنه يتلقاه من الجو الأمومي الذي يتكوّن فيه منذ الطفولة، ويتكوّن فيه تصوره للعالم وللإنسانية، فهو يعتقد، على وجه الخصوص، أن التاريخ والحضارة يبتديان من أثينا، ويمران على روما، ثم يختفيان فجأة من الوجود لمدة ألف سنة، ثم يظهران من جديد بباريس في حركة النهضة.. أما قبل أثينا فليس شيء يذكر في ذهن هذا الفرد المشحون بالكبرياء... الذي لا يرى بين أرسطو وديكارت إلا الفراغ.

وإننا – عندما نلاحظ هذه الملاحظات – لا نشير إلى أسرة الفراشين المحترمين في الجامعات الغربية بل نعني أساتذة هذه الجامعات أنفسهم.

إن هذه النظرة الخاصة للغربيين هي التي تشوه منذ اللحظة الأولى فلسفة الإنسان عندهم، وتشوه بالتالي السياسة الغربية في العالم وربما يجب بعض الاستثناء بخصوص ما يسميه الدكتور خالدي المعجزة الانجليزية، عندما يشير إلى الاتجاه الجديد الذي اتخذته انجلترا إزاء المستعمرات منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. ولكن أليس مما يستحق الملاحظة أن أنجلترا كانت – في الوقت ذاته الذي تعلن فيه استقلال بعض مستعمراتها، مثل الهند، تفسح المجال إلى جيوش الاستعمار الهولندي التي تنزل بميناء سانغافورة كي تحتل أندونيسيا من جديد.

ولكن فلنعفو على «المعجزة» لأنها ما قبلت ولا تقبل التحليل فلنتركها في سرها، وحسبنا أن نسجل الاتجاه الجديد في سياسة انجلترا لأنها سجلت فعلا في التاريخ مبادرة تحرير مستعمراتها دون أن تشعر في ظاهر الأمر بضغط من الخارج.

ولكننا لا ندري، إذ هذا التطور الرسمي الذي يظهر أثره في أعمال الحكومة الانجليزية، يتجاوب مع تطور حقيقي في نفسية الفرد الانجليزي تجاه الإنسان؟ .. فالقضية فيها نظر ... .

والواقع أن فلسفة الإنسان لا زالت في الغرب رهينة تعابير ومصطلحات لا تسمح للذهن الغربي أن يتصور وحدة الإنسان، وتضامن

ملحمته على وجه الأرض: فهناك كلمات مثل «الأهلي» و«الولد» و«المولود» و«الاسود» و«الجلد الأحمر» تعبر، في الغرب عن عينات إنسانية سفلى، هناك عبارات تضفي على بعض الأجناس صفات أو ألقابا معينة إلى الأبد، مثل «الهندي الخفي» و«العربي غير المكترث» و«الصيني الغامض» الخ...

ففي اللحظة التي أكتب فيها هذه السطور يقع تحت نظري عدد من مجلة «إيكو» أرى على وجهها صورة رجل صيني، أراد محرر المجلة أن يعلق تحتها هذا السؤال «ماذا يختفي وراء هذا الوجه الغامض»؟

وإنني أحدق في الصورة كي أرى ما يبرر هذا السؤال، فلا أجد أي غموض في ملامح هذا الوجه المريح المتفتح المستبشر: فلا شك أنني رأيت وجوها أكثر غموضا منه بشوارع الجزائر أو باريس، مع أني لم ألف الوجوه الصينية، ومن المحتمل جدا أنني لم أر منها في حياتي العدد الذي رآه صاحب المجلة فهنا نجد أنفسنا، فجأة، في نقطة تقاطع، تتقاطع فيها نظريتان عن الإنسان، إنني أشعر بأن هذه الملاحظة كأنها تلتقط صورة غير مؤهبة لنظرية اخرى عن الإنسان، صورة حية برزت من ضميري كمسلم مباشرة، في حالة شعور عابرة أو عن لاشعور، ليعبر عن شيء يمكن أن نطلق عليه «فلسفة الإنسان في الإسلام».

وإنني أقدر موقع التعجب الذي تحدثه هذه العبارة في ذهن من يقدر الكلمات بحرفها أكثر من معناها، إن معرفتي القليلة بأصول اللغة العربية لا تتيح لي الحكم الجازم بوجود كلمة عربية تعبر عن كلمة Humanisme

(التي نترجمها هنا بعبارة فلسفة الإنسان) ولكن روح هذا المفهوم ليس مرتبطا بلفظه، كما أن واقعه ليس خاصا بإدراك عقل عالم، بل هو في متناول أي ضمير بمجرد اتصاله الطبيعي بالإنسان.

فهذا «الاتصال هو الذي يحمل معنى الكلمة ويعبر عن واقعها».

فإذا تحدثنا عن «فلسفة الإنسان في الإسلام» فإننا نعبر عن نوع اتصال بالإنسان خاص وضع فيه الإسلام أساسا غيبيا، حتى أن الضمير الإسلامي لا يمكنه أن يفصل مفهوم «الإنسان» عن هذا الأساس الغيبي، دون أن ينفصل هو عن الإسلام الذي قرن هذا المفهوم بتكريم الله: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾.

وهذا التكريم ليس خاصا بالعربي أو المسلم بل بنوع اذي اليدينب كله من ذرية آدم، ذي اليدين الذي يتمتع في نظر الضمير المسلم بقيمة تفوق كل قيمة طبيعية تحتمل «الكم».

إن «الإنسان» ليس، في نظر المسلم، «الكم» الذي تجري عليه الإحصائية والوزن، أي الشيء الذي تجري عليه تجارب المختبر، وعمليات المصنع، وحاجات الجيش.

فالإنسان ليس «الكم» بل «الصفة» التي قرنها الله بالتكريم في سلالة آدم، فالمسلم يكرم هذه الصفة بصورة مطلقة.

وكما هو منتظر فإن هذا التكريم له أثاره المحسوسة في الحياة: في التشريع، في الآداب وفي العادات...

فالإسلام يقرر لأقل عبد رقيق الحق للعتق إذا ما تبين أن ربه ظلمه في العمل أو في الغذاء:

ونرى الخليفة عمر يخضع للواقع عندما ترفض عجوز يهودية أن تسلم حقها في ملك يقع في حرم المسجد الذي بني بالمقدس.

وفي رحلات العرب، إبان العصر الذهبي، مثل رحلات ابن بطوطة والمسعودي، وأبو الفداء، فإننا لا نجد فيما يكتبون عن الشعوب، ولا نرى في اتصالهم بها أي آثار للكبرياء في علاقات الإنسان المتحضر العربي إزاء الإنسان البدائي، ولا نجد فيما كتبه الرحالة العرب المصطلحات الدارجة التي تعبر عن الإنسان بالتشويه، والسخرية والاحتقار مثل العبارات التي أوجدتها لغة الاستعمار للتعبير عن الإنسان المستعمر.

فشرف الإنسان محرم في الإسلام حتى في الصورة التي عليها ملامحه في قطعة من الورق، فالمسلم يستحي بطبيعته من أن يستعمل هذه القطعة للاستبراء مثلا، بينما تجد صورة شيخ ذي وقار أو صورة فتاة ذات جمال فتان ملطخة في أماكن الراحة في البلاد المتحضرة، بل أكثر من ذلك، إنك لا تجد في هذه الأماكن في البلاد الإسلامية مجرد الورق المكتوب، لأن الكتابة في نظر المسلم البسيط صورة لفكر الإنسان، فهي على ذلك مقدسة.

فهذه الأشياء الطفيفة تحمل أثرا أعمق لفلسفة الإنسان من تلك الكلمات المنمقة التي تعبر بها عن تلك الفلسفة البلاد التي أعدت

مصطلح هذا المفهوم، بحرفه وزهدت في معناه، كما هو أعمق من هذا المفهوم نفسه في ضمير أولئك الكتّاب الذين لا يستطيعون أن ينظروا إلى الإنسان دون أن يحاولوا هتك حرمته والمس بعرضه، مثل زملائهم، أولئك الفنانين والمخرجين السينمائيين الذين لا يلقون نظرتهم على الحياة الإنسانية دون أن ينزعوا عنها برقع حيائها، فتراهم يركزون عدسات كامراتهم على أكوام المزابل والنقائص والاسمال والأجراح التي تنز..... بدعوى أنهم يخرجون أفلاما للاستعلامات!... أو أنهم واقعيون.

فكم نشعر ياحتقار هؤلاء الأدباء والفنانين للإنسان لأنهم يقدرونه بتقدير «الكم». هذا «الكم» الذي أراد أن يعبر عنه بلغته مخرج أمريكي مقتدر في فيلم أخرجه أخيرا يقول أحد أبطاله في حوار مؤثر، إنما الإنسان نقطة حقيرة على وجه الأرض فكل تقدير «كمي» هو في الواقع تقدير لشيء لا قيمة له أي لمجرد نقطة. وما النجمة الضخمة من «الكم» إلا نقطة تراها أعيننا في السماء، هذا إن كانت مرئية، وأحيانا تكون «لا شيئا» إن لم تكن مرئية!.

أما الإسلام فإنه أعطى للإنسان كل حجمه في ضمير المسلم لأنه وضع قيمته في هذا الضمير لا على تقدير الكم ولكن على أساس غيبي يجعلها قيمة لامتناهية.

ولا نقول أن ليس من يقدر الإنسان هذا التقدير من غير المسلمين فلا شك أن الذكتور خالدي قد اصاب فيما لاحظ من تقدير إنساني في لهجة

نهرو الذي يبدو أنه يعطي هو الآخر للإنسان كل حجمه وكل التقدير. إنني لا أدري إذا كانت لغة الأردو، اللغة التي يتكلم بها رئيس حكومة الهند قد صاغت المصطلح الذي يعبر عن فلسفة الإنسان ولكن لا شك في أن ضميرا صاغته تعاليم غاندي لابد أنه يحتوي هذا المفهوم.

ومهما يكن في الأمر أن هذا المفهوم يستحق بكل تأكيد أقصى ما يمكن من الوضوح في عصر بدأت فيه الإنسانية تقرر مصيرها في مستوى الكرة الأرضية.

ولا شك أن المجهودات المبذولة اليوم في الغرب مثل ما نشاهد في كتاب المسيو ريمند شواب أو في إنتاج مدرسة رونيه جينون تفتح عهدا جديدا.

ويا حبذا لو كان وراء هذه المجهودات الفردية تأييد المؤسسات الكبيرة وإننا نجد فعلا في الأونيسكو ما يبشر بهذا. ولكن نتمنى لو كان مع ما نرى لموظفيها المحترمين من نشاط وراء جدرانها الشامخة، أكثر تفتحا فيها على قضية الإنسان ومشاكل الحياة الواقعية.

7 - النقد السليم [1]

الجمهورية الجزائرية في 1954/1/22

إنني لا أخل فيما أعتقد بمصلحة القارئ إذا رجعت إلى قضية مررت عليها مر الكرام في المقالة التي تحدثت فيها عن العطلة في بلادنا، وأعني بذلك قضية النقد التي ألمحت إليها في تلك المقالة.

ولكن يجب أولا أن نلاحظ شيئا، نعتقد أنه في غنى عن لفت النظر لأنه في منتهى الوضوح ولا بأس إذا لفتنا النظر إليه، وهو أن الشهادة بالفضل إلى هيئة منظمة معينة لا تقتضي بالضرورة الانتساب إلى هاته الهيئة أو المنظمة.

وفيما يخصني أنني بذلت شطرا من حياتي في سبيل الحركة الإصلاحية، وشهدت في مناسبات مختلفة بالفضل لجمعية العلماء التي قامت في الجزائر بنشر العلم والدين وتكلمت مرات في معاهدها دون أن أكون عضوا من أعضائها[2].

إن عصرنا يقدر كما هو معلوم، فكرة «الالتزام» والأدب الملتزم أي الالتزام في صفوف هيئات معينة، ولكنني أشعر بأن المثقف قد يؤدي رسالته في حياة بلاده الاجتماعية بفعالية أكبر من دون أن يكون ملتزما

---

(1) مالك بن نبي. في مهب المعركة. ص 190 إلى 194.

(2) وعلى الأصح دون أن تدعوني هذه الجمعية للمساهمة في شؤونها الإدارية حتى ولو قدمت لها الطلب من أجل ذلك في بعض الظروف القاسية في حلبة الصراع الفكري.

بهذا النوع من الالتزام أي منخرطا في إطار معين حيث يجد نفسه أحيانا ملتزما نحو الحزبية.

وعلى كل وفيما يتصل بفعالية الكاتب على وجه الخصوص، فإنني على رأي دو هامل فيما يرى بالنسبة إلى توزيع المسئوليات في وطن معين، وأنني أستعير منه هذه الخاتمة القوية لكلامه عندما يقول: «وعليه فإن الكاتب إذا أراد أن يؤدي رسالته كما ينبغي يجب عليه أن يبقى حرا و(منعزلا أو بعبارة أخرى لامنتميا).

ومهما يكن من الأمر فإن هذه الرسالة في جوهرها وبصورة عامة منوطة بموقف الفرد من الجماعة.

إنه من شر ما يكون بالنسبة إلى مصلحة وطن، أن يكون هذا الموقف مجرد تقليد. فإذا تخلى النقد عن حقه للتقليد والرضا بالواقع فإن القضية تنتهي عند التسوية، من أسفل، في الحياة الأخلاقية والفكرية فتجمد الأفكار والطاقات الاجتماعية وينتهي التقدم في الوطن.

إن البلاد التي أدركت هذا الخطر - مثل انجلترا - تعزم على تكوين معارضة بجانب الحزب الذي يتولى الحكم لتقوم في النطاق السياسي «بواجب» النقد. وليس هذا «الواجب» بالشيء البسيط/ فهو يتضمن معنيين، أحدهما يتصل بالجانب الأخلاقي عندما يؤدي النقد وظيفة «الشهادة» للحكم القائم بأنه أصاب، ويتصل الثاني بالجانب الفني في صورة «حكم» على أعمال الذين بيدهم مقاليد السياسة.

وهكذا ترتبط فعالية النقد بشرطين: الإخلاص للشهادة والكفاءة للحكم.

ولا يغني شرط منهما عن الآخر، إذ لو توفرت الكفاءة اللازمة للجانب الفني، وحدها، فربما تكون «المهارة» في السياسة مجرد شعوذة ودجل كما لو توفر الشرط الأخلاقي، الإخلاص دون الشرط الفني، فمن الممكن أن تكون السياسة في أيدي صبيان مخلصين في منتهى البساطة.

وفي كلتا الحالتين، فإن «النقد» لا يقوم بدوره، فلا يقوّم اعوجاجا، ولا يصلح فسادا، لأنه أعرج لا يمشي على رجلين، فلا يأتي بما يقوّم الأشياء، ولا بما يكمل ويوسع معانيها، ولا بما يهدي الأعمال إلى طريق الرشاد.

والشيوعيون تمرنوا أكثر من غيرهم على هذا الأسلوب وأدركوا هذه الحقائق، لأنهم مارسوا النقد، وما يسمونه «النقد الذاتي» على وجه الخصوص، الذي يكشفون به ما يطلق عليه عندهم «النزعة الانحرافية».

ولكن هذه الاعتبارات، المتصلة بالجانب العملي في السياسة تفرض على النقد أن لا يكون غامضا «ملتويا»، مغلقا كلغز يكون مفتاحه في يد صاحبه فقط... بل يجب أن يكون برهانا واضحا بينا مفتوحا لكل عقل حتى يفهمه «القارئ» (وهو غالبا ما يكون رجل الشعب) دون تكلف، يفهمه كي يستفيد منه عن علم أو ليرفضه عن يقين.

إنه من الممكن أن يرى أحد القراء اعوجاجا فيما أكتب، وأن يتفضل بتوجيه نقده لي، فمرحبا بهذا النقد وشكرا لصاحبه مادام واضحا في مبرراته وبرهانه حتى أستفيد منه، لا مجرد قول تمليه وتصحبه العاطفة.

وفيما يخصني فإنني - بقدر المستطاع - كنت دائما حريصا على أن أقدم للقارئ ما يمكن من الوضوح فيما أكتب، حتى أمكنه من أداء واجب النقد، إن رأى لذلك مسوغا.

ويبقى أن النقد يجب أن لا يكون موقف عداء يتبادل فيه الخصمان الشتم والضرب... بالأقلام والجمل... بل موقفا فكريا يتبادل فيه اثنان آراءهما.

فعندما انتقد نشاطنا الاجتماعي واتهمه بـ «الذرية» أي بعدم الاتصال في الجهد والمبادرات، فإنني مع كل أسف لا أتصوره وضعا بل أصفه كما هو ... ذلك بأنني أرى نشاطنا يبدأ فجأة ويذهب كذلك... كأنه وثبة بزغوث... ولنعتبر على سبيل المثال كم منذ نهاية الحرب ظهرت مجلة في بلادنا ثم اختفت بنفس السرعة.

ولكن فنغض الطرف عن مثل هذا السؤال حتى لا يقال أنني انتهز فرصة... فمن يكتب حسب الفرص غير جدير بالكتابة، وربما هذا ما جعل دوهامل يقول فيما يخص مهمة الكاتب: «إنها ليست مهمة يتمتع صاحبها بالراحة...

ولكن ماذا كان يقول لو كانت له تجربة من يعيش في البلاد المستعمرة؟

8 - بـواكير العـالم الإسلامـي [1]

(ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب) قرآن كريم.

ليس العالم الإسلامي طائفة من الخلق، منعزلة عما سواها، فهي قادرة على أن تكمل تطورها داخل وعاء مغلق، بل إنه يمثل في رواية الإنسانية دورين يقوم بهما في وقت واحد، دوره كممثل، ودوره كشاهد، هذا الاشتراك المزدوج يفرض عليه واجب التوفيق بين حياته المادية والروحية وبين مصائر الإنسانية. فهو لكي يقوم بدور مؤثر فعال في حركة التطور العالمي ينبغي أن يعرف العالم، وأن يعرف نفسه، وأن يعرّف الآخرين بنفسه، فيشرع في تقويم قيمه الذاتية إلى جانب تقويمه لما تملكه البشرية من قيم.

والحق أن من العسير الشروع في عمل كهذا، في عالم لا يخضع لأي مقياس، وهو ما عبر عنه المستشرق «جب» بطريقته المتعالية حين قال: «لم يتح للحركة الحديثة Modernisme، أن تشق طريقها في العالم الإسلامي كتيار ضخم مؤسس على نظريات ذات أصول سليمة ومعقولة، بل إنها وقد حرمت من الرقابة المنهجية في تفكيرها ألفت نفسها ضائعة وسط متاهات من الدوافع الذاتية، مندفعة بذلك إلى السقوط برأسها في هاوية لم تأخذ منها حذرها».

---

(1) مالك بن نبي. وجهة العالم الإسلامي. ترجمة عبد الصبور شاهين. مطبعة المدني. القاهرة. 1959. ص 185 إلى 200.

ومع ذلك فإن هذا الاعتباط في التجربة يبدو أنه - كما ذكرنا في الفصل السابق - قد أخلى مكانه لنوع من الفكر الناقد، والاهتمام بالمنهج منذ قضية فلسطين.

ويبدو أيضا أن قرارات الحكومات واعمالها تتجه شيئا فشيئا إلى فهم نفسها، وفهم الآخرين؛ أعني أنها تحاول أن تتغلغل في فهم الغرب وفلسفته بصورة أعمق من ذي قبل، ولكن هذا كله لم يتبلور بعد في صورة نشاط اجتماعي يشمل مجموع العالم الإسلامي، ويستوعب جميع وسائله. فالعالم الإسلامي لم يبلغ بعد درجة النشاط أو العمل الفني، الذي يعد وحده كفيلا بتحديد مكانه في العالم الحديث؛ حيث يحتل مبدأ «الفاعلية» أول درجة في سلم القيم، وهذا المبدأ من ألزم الأمور بالنسبة لنا، وهو يزداد لزوما حين نرى العالم الحديث - بعد أن أمضى قرونا في تجربة طويلة - يبدأ تجربة أخرى تحمل شعارا لها قول شكسبير في قصة هملت: «إما وجود أو عدم»، والواقع أن الظروف التي تجتازها الإنسانية الآن على قدر هائل من التعارض، حتى ليبدو لنا أن الإنسانية حائرة ذاهلة، لا تدري أي الحدين تمضي إليه، فإذا كان العمل العلمي والتأثير الاقتصادي قد دفعا العالم إلى وضع قريب من الاتحاد، فإن الأفكار على العكس من ذلك قد أبقت داخله خمائر التفرق والنزاع، وهنا نجد البون شاسعا بين ضمير الإنسانية الرجعي، وعلمها التقدمي.

بيد أن هذا التخلف بين الضمير والعلم لم يعد أمرا محتملا يتلخص في موقف نزاع بين طرفين، بل أصبح متنافيا مع وجود النوع الإنساني ذاته. فالأوضاع الاقتصادية التي خلقها القرن التاسع عشر قد فرضت في كثير من المجالات قيما إيجابية تخلع على العالم صفة الوحدة الأرضية، وما محكمة العدل في لاهاي، والقانون الدولي، والقانون البحري إلا مظاهر خاصة لذلك الاتجاه العام الذي لا يفتأ يمهد الطريق لتوحيد العال، وهناك مؤتمرات مختلفة للتنظيم العلمي والفني والاتحادات النقابية العالمية: كاتحاد البريد العالمي، وهي خير شاهد على حاجة الشعوب إلى تنظيم حياتها على أساس من التعاون والعمل المشترك.

أما في المجال السياسي فقد ظهر الاتجاه إلى العالمية جليا منذ برزت المرحومة عصبة الأمم إلى عالم الأحياء.

وما من يوم يمر إلا وتطلعنا فيه بواكير اتحاد عالمي في مختلف ميادين الحياة الدولية، بل لقد استفحلت هذه النزعة منذ كانت الحرب العالمية الأخيرة، وهي اليوم تكتسي أردية جديدة، ليس أقلها شأنا – على كل حال – نزعة «المواطن العالمي».

ولعلنا لو أردنا تحديد العامل الذي أسرع باالعالم إلى هذا الوضع لما وجدنا غير العامل الصناعي، فلقد ألغى ذلك العامل المكان، فلم تعد تفصل بين الشعوب مسافات سوى مسافة ثقافاتها.

ومن المؤسف أن نقول إن هذه المسافة قد اتسعت ففرقت مصائر البشر بعضهم من بعض، ونظرة إلى ذلك البائس الفقير الذي يعيش بالجزائر،

ولا يحمل آحد من الناس هم تعليمه، ترينا البون الهائل بينه وبين نظيره الذي يحلل الذرة في أمريكا وفي روسيا. فالعلم قد ألغى المسافات الجغرافية بين الناس، ولكن هُوى سحيقة قد بقيت بين ضمائرهم.

هكذا بتعارض الواقع مع الفكر، بينما الأرض قد اصبحت كرة جد صغيرة، سريعة الالتهاب، لو شبت النار في أحد طرفيها لامتدت إلى الطرف الآخر، ولذلك لم يعد ممكنا تقسيم المشكلات والحلول، وبالتالي انتهاج سياسة أوروبية في جانب، واستعمارية في جانب آخر.

فالصراع في الهند الصينية الذي لم يكن منذ عشرين عاما فقط قد تخطى حدوده الجغرافية، قد أصبح اليوم ذا طابع عالمي، يشعر به بل يهتم به حمالو ميناء وهران، باعتبارهم من المستعمَرين، كما يهتم به الياباني باعتباره مستهلكا للأرز. فالعالم قد انقلب رأسا على عقب، فبدأت بذلك صفحة جديدة في التاريخ عنوانها: «إما أن تكون الإنسانية وحدة أو تفنى» فهل يا ترى سيجد قادة العالم حلا سعيدا يحسم هذا الاختيار حسما سليما؟..

إن أعمالهم تدلنا -والحسرة تهدد قوانا- على أنهم طائفة من الرسامين، خامرهم النوم وأيديهم ما زالت تحرك أقلامهم محاولة رسم بناء نخره البلى، بينما بدأت أيد أخرى تحمل المعاول تهده من أساسه، فقلم الرسام هنا ليس إلا أداة تبعث على الضحك والسخرية، إذ لا محل لها في عمل يحتاج إلى المجراف (والمسطرين) للتعفية على أنقاض عالم

قديم. وبناء عالم جديد. فإذا ما رفض أولئك القادة أن يسعوا لبناء هذا العالم الجديد، فلن يغني رفضهم شيئا، وسيتم بناؤه على أصوله أطاعوا أو كرهوا، وعلى الرغم من بعض الفلسفات التي تساند الاستعمار، فقد أصبح القضاء عليه أمرا محتوما.

لكنا في موقفنا هذا نشعر بالألم وبالمأساة، لوجود هذا التعارض المدمر، إذ كيف يفسر أولئك الذين امتهن الاستعمار إنسانيتهم فمدنهم بطريقته المحقرة، كيف يفسرون المطالبة «باحترام شخص الإنسان» و«إعلان حقوق الإنسان»..؟..

إن سر هذا التعارض هو تلك الثقافة المادية التي تعد قاسما مشتركا يغذي السعي إلى حكم الشعوب ثم إلى فرض نوع من القيصرية الطاغية، دون أن تهدف إلى نشر حضارة. وهذه الثقافة قد زودت بكل ما تحتوي المادة من خمود، فهي عاجزة عن مسايرة حركة التطور في منتجاتها ذاتها، ثم إنها قد حبست نفسها في سجن هذا التعارض بحكم منهجها ذاته: المنهج الوضعي الديكارتي.

وما كان لدعاتها أن يهتموا بغاية الأشياء، بل كل تعلقهم بأسبابها، ومن أمثلة ذلك أن مشكلة تسخير الإنتاج لخدمة الإنسان، حيث كان هذا الإنسان، هذه المشكلة لم تخالط بعد الضمير الغربي، فالغرب ينتج، ولكنه عاجز عن توزيع ما ينتجه، وأوروبا العقلية التي أبدعت الماكينة، تجد نفسها في منتهى العجز عن مواجهة مشكلات الإنسانية وعلاجها، فكل علاقة لا تقاس لا

تدخل في حيز ضميرها، والناس في أوروبا يجيدون تشكيل المادة، ولكنهم لا يعرفون كيف يجعلونها أداة في يد الإنسان، أو بعبارة أخرى: هم لا يحددون قيمة الإنسان - الآلة - بالنسبة لكمية المنتجات.

لقد بلغت أوروبا الغاية في الفن والصناعة، ولكنها ارتدت عن المثل الأخلاقية، فلم تعد تعرف شيئا من الخير للإنسانية فيما وراء حدود عالمها الذي لا يمكن فهمه إلا بلغة المادة.

وما كان لحضارة أن تقوم إلا على أساس من التعادل بين الكم والكيف، بين الروح والمادة، بين الغاية والسبب، فمهما اختل هذا التعادل في جانب أو في آخر كانت السقطة رهيبة قاصمة.

والحضارة الإسلامية قد فقدت تعادلها يوم فاتها أن ترعى سلامة هذه العلاقة بين العلم والضمير؛ بين العناصر المادية والوجود الروحي، فغرقت في هاوية الصوفية الخالصة؛ في فوضى المرابطين التي سببت سقوطها.

وهنا نحن اليوم نشهد تجربة أخرى تنتهي إلى اختلال آخر: فالحضارة الغربية التي فقدت معنى الروح تجد نفسها بدورها على حافة الهاوية.

فنهضة العالم الإسلامي إذن ليست في الفصل بين القيم، وإنما هي في أن يجمع بين العلم والضمير؛ بين الخلق والفن؛ بين الطبيعة وماوراء الطبيعة، حتى يتسنى له أن يشيد عالمه طبقا لقانون أسبابه ووسائله، وطبقا لمقتضيات غاياته.

إن الذي يرد إلى العالم شبابه لا بد أن يكون «إنسانا جديدا»، قادرا على حمل مسئوليات وجوده ماديا وروحيا، كممثل وكشاهد، وإنسان ما

بعد الموحدين إنسان هرم، في طريقه إلى الفناء، ولكن العالم الإسلامي على الرغم من ذلك لديه قدر كبير من هذا الشباب الضروري.

والواقع أنه على الرغم من قابليته للاستعمار قد احتفظ بمعنى جوهري، هو معنى القيمة الخلقية، وهو ما ينقص الفكر الحديث الشائخ، ولكنا في الوقت نفسه نجد هذا العالم الإسلامي يخطو في طريقه إلى تجديد نفسه بفضل ما تحصل في يديه من قيم حديثة، فهذا الامتزاج بين الروح والمادة، والذي يتم الآن في بطء، سيسرع دون ريب، كلما تعود مواجهة المشكلات بفكر علمي، ذلك الفكر الذي أصبح الآن عامل تعجيل لحركة التاريخ، فالمنهج يختصر المراحل، والتجربة ترينا أي هذه المراحل لا لزوم له.

لقد قطعت اليابان – القديمة المتخلفة – التي فتحت أبوابها عام 1868 للكومودور بيري في خطوة واحدة المسافة التي كانت تفصلها، عن القرن العشرين، ولكنها قطعتها على أصول فنية ومنهجية، فضبطت ساعاتها، واستخدمت بعلمها الإنسان والتراب والوقت.

وعلى العالم الإسلامي بدوره أن يتخطى المدى الذي يفصله عن التقدم، وذلك بتنظيم استغلال وسائله وضروب نشاطه طبقا لمنهج تايلور.

لقد أكدت له قضية فلسطين الضرورة الملحة، وأرشدته أيضا إلى طرق جديدة، ويبدو أنه على وشك أن يبدا تجربة جديدة آخذا في حسابه مساوئه وأخطاء ماضيه، التي بدونها يفقد درس التاريخ، وبخاصة تاريخ السنوات الأخيرة كل معنى، ومرحلة كالعصبية إلى مراحل كثيرة كانت تبدو ضرورية، لم تعد سوى نزعة قديمة فاتها ركب التاريخ.

فالعالم الراهن ثمرة التحلل المحتوم لعالم مستعمر وقابل للاستعمار، وهو تحلل عرفنا قصته منذ سنوات خلت، ولكن هذا التحلل قد كشف عن الاتجاه العميق لحركة التاريخ، فقد كشف من ناحية عن وحدة المشكلات والحاجات في العالم، وأبان من ناحية أخرى عن ضرورة إعادة تنظيم العلاقات بين الشعوب، فكانما قد أدان التحلل الراهن حركتي الاستعمار والقومية على حد سواء، فالاستعمار لم يعد متفقا مع شرائط الوجود الدولي، الذي لا يمكن أن يكون أساسه القوة، بل لقد أدانه الضمير العالمي رسميا باعتباره علة الاضطرابات والقلاقل في العالم، بل باعتباره سبب التخلف والحرب.

لقد استطاع الميثاق الاستعماري أن يتآمر على حياة المستعمر، وعلى ضميره، وعلى وجوده ذاته، ومع ذلك فإن المتمدينين يغضون أبصارهم عما يقارف، وليس أمام الدبلوماسية الدولية في الظروف الراهنة إلا أحد أمرين: التمسك بالميثاق الاستعماري، أو العمل بالميثاق الإنساني، فما يستطيع العالم أن يستهل عهدا إنسانيا وهناك مستعمِر ومستعمَر.

والعالم الآن في طريقه إلى تحقيق وحدته: في طريقه إلى التكامل والتشارك في الموارد، وفي الحاجات، فهو بذلك ماض إلى تقرير اتجاه التاريخ عن طريق المنظمات، وبدأت النزعة القائلة بحرية الإنتاج والتجارة تخلي مكانها ليحتله نظام عقلي يتجه بالإنسانية نحو التوافق العام، وليس هذا طبقا لخطط يخترعها الخيال، بل بحكم الضرورات الحيوية الصارمة.

فعلى العالم الإسلامي إذن أن يأخذ في حسابه هذه الخطوة التاريخية الحاسمة في تطوره الخاص، فإن الاشكال التي يتنادى عليها الناس، والتي تحمل عنوان «العصبيات» بمختلف ألوانها قد فات أوانها الآن، تماما كما فات أوان «القومية الأوروبية» التي أرادوا بعثها في ستراسبورج.

ولا ريب أنه ليس من حقنا أن نتفاءل أو أن نتشاءم فيما يتصل بمستقبل السلام، ولكنا نلاحظ أن الدول فيما يبدو لم تفهم معنى المرحلة الحاسمة التي اجتازها العالم، والتي يعبر عنها عنوان كتاب مثل «العالم واحد» على الرغم من أن هذا الكتاب لم يعالج سوى الجانب الجغرافي من المسألة، وهو ما قد يبده رجلا يجتاز في بضعة أيام ستين وثلاثمائة درجة في الكرة الأرضية المسلحة، كما فعل فاندال فلكي[1] مؤلف الكتاب. بيد أن وحدة العالم كانت وما تزال الظاهرة الجوهرية في التاريخ، على حين لم تكن التقسيمات السياسية سوى أعراض زائلة، وظواهر سطحية، فإذا غاب هذا عن فكر اصطبغ بالصبغة الديكارتية، فما ذلك إلا لأن الثقافة التي صاغته تجعل بداية التاريخ يوم تأسست روما، كما تجعل بداية الفكر في مجامع أثينا. وإنه لمما يدعو إلى العجب أن نرى كبار المفكرين الأوروبيين يبدون عاجزين عن أن يتخطوا بفكرهم فيما وراء الفكر الهليني، فإذا ما تجاوزوا حدود «الإنسانيات الإغريقية اللاتينية» أصبحوا وكأنهم يستكشفون كوكبا آخر.

---

(1) كاتب أمريكي.

ومع ذلك فيجب أن ننوه هنا باتجاه جديد ظهر في كتابات جينون[1] وهكسلي يدرس الفكر الصوفي في العالم درسا منهجيا، كما يكشف عن أصوله المشتركة، ولا شك أن هذه الجهود جزئية وما زالت حديثة، بل أكثر من ذلك نجدها لا تمس الواقع إلا في قمته، بحيث لا يمكننا أن نحدد أثرها في العلاقات اليومية، والصلات المباشرة بين الناس، وبين الشعوب بعضها مع بعض.

ومع ذلك فإن ما ذكرناه من أحداث يدعو الإنسانية إلى حل مشكلة اختيارها، واية كانت وجهة الأمر، فإن العالم الإسلامي بحكم استعداداته الأخلاقية الموروثة في منتصف الطريق، متقدما الشعوب الأخرى إلى العالم الجديد، ولا شك أن إنسان ما بعد الموحدين مهما بدا من تأخره يعتبر خيرا من الإنسان المتحضر في تحقيقه للشروط النفسية للإنسان الجديد، أعني «للمواطن العالمي»، أو بحسب التعبير الملهم الذي أطلقه ديستويفسكي: «الإنسان العالمي». ولا جدال في انه بحاجة إلى أن يبلغ المستوى المادي للحضارة الراهنة، بحيث يستخدم كل مواهبه وقدراته على التكيف مع الوضع الزمني للعصر الذري، وهو يتسم في حقيقته بطابع الفكر الفني، ولكن دور إنسان ما بعد الموحدين سيظل فوق ذلك كله روحيا يكفكف من غلواء الفكر المادي، كما يهذب من تطرف الأنانية القومية.

---

(1) مفكر فرنسي عاش في مصر ومات ودفن بها و اعتنق الإسلام و له أتباع في أوروبا اعتنقوا الإسلام.

لقد سبق لإقبال وهو يخط للعالم الإسلامي طريق نهضته الروحية أن طالبه بصبغة في التفكير تمكنه من النظر إلى الأشياء والتنظيمات «لا من حيث نفعها أو ضررها الاجتماعي الذي تعود به على بلد أو آخر، بل من حيث الأهداف العظمى التي يسعى إليها مجموع الإنسانية..» فهذا النوع من الفكر الميتافيزيقي الذي قال به إقبال قد يصطدم بالأذهان ذات النزعة العقلية، تلك التي ترى أن كل ما لا يدخل في نطاق المادة لا يدخل في نطاق العقل. فالمشكلة على هذا تستوجب المواجهة: إذ هي تتصل بموقف الإنسان في العالم الجديد، كما تتصل بمستقبل الحضارة.

إن من الأنسب هنا أن نطبق وجهة النظر الكونية لكي ندرك المعنى الكلي للتاريخ، وها هو المؤرخ الفرنسي الكبير جوستاف جيكييه بعد أن درس قطاعا من التاريخ المصري يبلغ أربعة آلاف عام يخرج بهذه النتيجة المعبرة، قال:

«لقد لاحظنا في تاريخ هذا الشعب أن الحضارة منذ خط لها طريقها سلكته دون أن تفارقه البتة، بل لم تفلح الانقلابات السياسية أن تخرجها أو تنحرف بها عن الطريق الصاعد الذي قامت عليه، ومع ذلك فإن الأزمات التاريخية الكبرى تسمح لنا بتحديد بعض المراحل في تاريخ الحضارة، وتوحيدها في عصور، لندرك إدراكا جيدا ضروب التقدم التي حققتها الحضارة خلال القرون...»[1].

(1) جوستاف جيكييه: «Histoire de la civilisation Egyptienne».

فهذه إذن نظرة يبدو أنها تضم نوعين من الأحداث المتمايزة، وهي تشمل قطاعا كبيرا من التاريخ، فهي تضم من ناحية حضارة، «تتابع سيرها في طريق صاعد» ومن ناحية أخرى «انقلابات سياسية» بكل ما يتصل بها من مجموعات بشرية، وبكل ما حدث خلالها من انتصارات، ومهرجانات، وما ضمت من احداث ميلاد وممات، ومن آلام.

فهناك من جانب خط متوافق يعبر آلاف السنين دون أدنى معوق، وهناك من جانب آخر صورة المأساة الإنسانية بكل انقلاباتها. هذا التمييز الجلي بين نوعين من الأحداث لا يفسد إلى حد كبير وحدتها، فإن الرابط بينهما ذو صبغة جدلية؛ وهو أن الإنسان هو الشرط الاساسي لكل حضارة، وأن الحضارة تؤكد دائما الشرط الإنساني، وهكذا تتعقد أبسط الأحداث كلما أدركناها في توقعها الإنساني الشامل، ولكنه تعقد ذو مغزى، فالزواج مثلا حين يحدث في مدينة ما يكون حدثا معتادا، فمن الواضح أن له معنى بالنسبة للزوجين وأسرتيهما. ولكن له ايضا معنى بالنسبة للسائل المتكفف، فإن التقاليد الإسلامية تتخذ من الزواج فرصة ليظفر السائل بأكلة تحفظ وجوده الموقوت يوما كاملا، فهكذا رأينا أن الحدث الواحد قد يتصل بوجود كثيرين، كما يتصل بأحداث متمايزة مختلفة.

ولقد تكون الروابط الدقيقة أحيانا: فقد يموت رجل ما بالجزائر؛ لأن رجلا آخر قام أو لم يقم بشيء معين في ذلك اليوم بسيدني. وهذه الملاحظة تزداد صدقا بقدر ما تزداد الحياة تعقيدا، وكلما تجاوزت إطار الفرد، أو خرجت عن حدود المدينة أو الأمة.

وهناك بعض الأحداث التاريخية التي تتجاوز نطاق التفسير العقلي البسيط القائم على فكرة الإنسان السريعة، وعلى المنفعة المادية أو الأخلاقية أو السياسية، بل يبدو أنها متصلة بنظام غير عقلي، لا يمكن للفكر الديكارتي أن يدرك مضمونه.

والتاريخ يمدنا على ذلك بأمثلة كثيرة:

فقصة[1] حياة تيمورلنك تمد نطاق التوقع التاريخي المتصل بها إلى ما وراء المصير الإنساني، فإذا ما نظرنا إلى هذه الملحمة نظرة عقلية فإن معنى ذلك أن نجمع عناصرها، وأن نربط بينها حسب علاقاتها بشخص البطل المحوري. لكنا نلاحظ أن العناصر العقلية المتصلة بالرجل، وبصفاته الشخصية لا تعطينا تفسيرا كافيا شافيا لما قام به، فالواقع أن الرجل لم يكن مجرد جندي يحمل السيف، إذ أن العقيدة الدينية، والذوق السياسي، والعبقرية الحربية والإدارية قد جعلت منه شخصية معقدة، ولكنها تامة التحديد.

لقد رأيناه ينقض بسيفه على جيوش الـ Horde d'or[2] التي كانت في طريقها إلى غزو أوروبا بقيادة طغطاميتش Toghtamich، ورأينا سيفه الرهيب يهوي مرة أخرى، لا على الصين، وهي من مخلفات جده جنكيز خان، ولا على الهند التي سيغزوها حفيده بابر Baber، وإنما يهوي على رأس الإمبراطورية العثمانية، هنالك حيث جمع السلطان بايزيد جيشا من خمسمائة ألف لغزو [فينا] فلماذا اتخذ تيمورلنك هذا المسلك الغريب..؟

---

(1) هذه الفقرة تزيد ما سبق أن قاله المؤلف عن الجانب الميتافيزيقي في دراسة التاريخ في الفصل الأول وضوحا.

(2) مملكة أسسها المغول في العصور الوسطى، وسيطرت على سيبيريا وجنوب روسيا، وانتهت في القرن الخامس عشر.

لقد كان لديه إذا ما غزا الصين دواع منها: الحق الملكي، والطموح، وسهولة الغلب دون غرم، والعاطفة الدينية، أعني جميع العوامل الإنسانية التي تقوم عليها سياسة معينة أو حملة حربية، كانت جميعها في كفة واحدة من الميزان، و مع ذلك فلقد رجحت الكفة الأخرى حين اتجه إلى الجهة الأخرى، فقد هزم الـ Horde d'or، كما هزم جيش بايزيد، الأمر الذي يدفعنا إلى أن نتساءل عن الأقدار التي استطاعت أن تلعب هنا دورا يؤدي إلى رجحان ميزان التاريخ على هذه الصورة...؟

وكأن هذه الصفحة من التاريخ هي التي أراد «جيزو» أن يعرضها عرضا سريعا عندما سجل في مستهل القرن الماضي هذه التأملات الغريبة، قال: «هكذا يتقدم الإنسان في تنفيذ خطة لم تساور خياله لحظة، بل لم يعرفها قط، فهو العامل الذكي الذي يقوم باختياره بعمل ليس له، فهو لا يعرفه، ولا يدركه إلا ريثما يتم حدوثه في الواقع، بل إن إدراكه آنذاك لا يكون إلا ناقصا مبتورا».

ولقد قام تيمورلنك في الواقع بعمل لم يكن يستطيع إدراكه حتى بعد انتهائه منه، لأن مغزاه التاريخي الحق لا يمكن أن يظهر إلا بعد عدة قرون.

إن مسألة كهذه قد تتركنا مشدوهين بحجة أنها ذات طابع ميتافيزيقي[1]، ولكنا لكي نعطي للأحداث تفسيرا متكاملا يتفق مع مضمونها كله يجب ألا نحبس تصورنا لها في ضوء العلاقات الناتجة عن الأسباب، بل ينبغي أن نتصور الأحداث في غايتها التي انتهت إليها في التاريخ، ومن هذا الجانب قد يلزمنا أن نقلب المنهج التاريخي، فنرى الظواهر في توقعها بدلا من أن نراها

في ماضيها، ونعالجها في نتائجها لا في مباديها، فلكي نفهم ملحمة تيمورلنك ينبغي -مثلا- أن نسأل أنفسنا: ماذا كان يمكن أن يحدث لو اتيح لطغطاميتش أن يحتل موسكو، ومن بعدها وارسو..؟ . ولو قدر لبايزيد أن ينصب رايته على أطلال فينا، ثم على أطلال برلين...؟. لو حدث هذا لأذعنت أوروبا حتما لصولجان الإسلام الزمني المنتصر، ولكن ألا يدفعنا هذا إلى أن نرى أن توقعا مختلفا تمام الاختلاف عما حدث فعلا كان سيحدث في التاريخ...؟ كانت النهضة الأوروبية التي مازالت في ضمير المقادير ستنصهر في «النهضة التيمورية»، ولكن هاتين النهضتين - على الرغم من عظمتهما - كانتا مختلفتين، فلم يكن مغزاهما التاريخي واحدا، فلقد كانت الأولى فجرا يفيض على عبقريات جاليلي وديكارت وغيرهما، بينما كانت الأخرى شفقا يغلف الحضارة الإسلامية لحظة أفولها.

كانت إحداهما بداية نظام جديد، وكانت الأخرى نهاية نظام دارس، وما كان شيء في الأرض يستطيع أن يدفع عن العالم الليل الذي أخذ يبسط سلطانه آنئذ على البلاد الإسلامية في هدوء، فلو أن تيمورلنك كان قد اتبع دوافعه الشخصية لما استطاع شيء أن يحول دون نهاية الحضارة الإنسانية.

---

(1) يبدو أن جون أرنولد توينبي J.A Toymbee في كتابه «التاريخ» قد عالج هذه المسألة، كما يشهد بذلك المقتطف الذي ظهرت ترجمته بالفرنسية عام 1953 يعنوان [حرب وحضارة] ط Gallimard فالمؤرخ الانجليزي يلاحظ (ص 147) «عمى تيمورلنك» الذي رآه ينتهي بتقويض ما أسماه «الحضارة الإيرانية» - حسب تعبير اسفولد سبنجلر -. ولكن يبدو أنه قد اقتصر على النظر إلى النزعة العسكرية المخربة، فلم يلاحظ الأهمية الكبرى لهذا العمى الذي أصاب الإمبراطور التتري في التأثير في سير التاريخ العام، فإن سيف تيمورلنك هو الذي شق الطريق أمام الحضارة الغربية الوليدة وسط أخطار الغروب التي تخيم على العالم الإسلامي، فهل يمكن في ظروف كهذه أن نتحدث عن نوع من «العمى»؟ وهل لا يمكن أن نرى في ذلك أمارة على نوع من التجلي العلوي وراء تصرفات تيمورلنك؟.. (1954)

ومهما يكن من شيء فإن مضمون هذه الأحداث التاريخية ليس بالبساطة التي قد تظهر لأعين الذين لا ينظرون إلى الأشياء إلا من وجهاتهم الفردية أو القومية، فهناك حسب تعبير إقبال «خطة للمجموع» هي التي تكشف عن اتجاه التاريخ.

وعلى أساس هذه الخطة العامة للإنسانية ولحضارتها ندرك المعنى الكامل، أو المغزى الميتافيزيقي للأحداث.

لماذا حال تيمورلنك دون قيام بايزيد وطغطاميتش بنشر الإسلام في قلب أوروبا..؟

والجواب: لكي تتابع أوروبا المسيحية جهدها الحضاري الذي لم يكن العالم الإسلامي بقادر عليه منذ القرن الرابع عشر، حيث كان في نهاية رمقه. فملحمة الإمبراطور التتري تجلو غاية التاريخ، إذ كانت نتيجتها متطابقة مع استمرار سير الحضارة، ودوامها، كيما تتعاقب دوراتها، ويتم الكشف الخالد عن العبقريات التي تتناوب على طريق التقــدم.

فدورة من دورات الحضارة تولد في بعض الظروف النفسية الزمنية، ثم تنمو وتطرد، فإذا ما سبقتها الحضارة الإنسانية توقفت تلك الدورة لتبدأ أخرى في ظروف جديدة تتحول بدورها إلى ظروف متخلفة. فهذا هو القانون الذي خط على مر السنين خلال التاريخ ذلك «الطريق الصاعد»: الطريق الذي مُنِحته البشرية في بطء وروية، وبذلك تمتزج غاية التاريخ بغاية الإنسان.

9 - أوروبا و فكرة الأفروآسيوية[1]

إن أوروبا لم تحكم العالم فحسب، بل إنها قد غيرته أيضا، فالعالم الراهن قد وجد تحت وطأة عصاها السحرية، أو تحت وطأة سوطها اللعين. والحق أن هذا هو الشكل المزدوج الذي يكون جملة الدور التاريخي الذي قامت به أوروبا منذ قرنين من الزمان: فلو أننا لم نتحدث إلا عن عصاها السحرية كما يفعل الاستعمار فلسنا نستخدم سوى شهادة زور في التاريخ. ولكننا أيضا نقدم شهادة مزورة لو أننا اقتصرنا منهجيا على التحدث عن سوطها.

فأوروبا لم ترد تمدين العالم، هذا حق، ولكنها وضعته على طريق الحضارة حين جعلت تحت تصرفه الوسائل المادية ليتبع هذا الطريق، وحين أمدته بإرادة للسير فيه، فبعض الباحثين لا يريدون أن ينظروا في هذا إلى غير نيتها ومقصدها، ولا يجدون في عملها سوى المسوغات لسوء الظن، وبعضهم لا ينظرون إلى غير (الواقع الأوروبي)، فهم يدعون أن أوروبا في نهاية الأمر قامت بدور (تلميذ الساحر) حين أعارت حضارتها للشعوب الأخرى، فإذا بهذه الشعوب تصنع منها عصيا لضربها. وهذا التصوير الذي يتناول المشكلة بهذه الطريقة يزروها تماما

(1) مالك بن نبي. فكرة الإفريقية/ الآسيوية. ترجمة عبد الصبور شاهين. دار الفكر دمشق. 1992. ص 262 إلى 277.

ولكنه يضعها هكذا في الصورة التي تفيد منها دراستنا. فأوروبا بدأت تسيء الظن بنفسها، ومن خلال هذه الحقيقة الأولية تتحدد مشكلة العالم الأخلاقية في السنوات المقبلة.

فالضمير الأوروبي يرزح تحت ثقل مسؤوليته، ولقد بدأ يشعر بهذا الثقل بصورة محزنة، ولا شك في أن لمأساة هذا الضمير دويها في مستقبل العلاقات الإنسانية، وقد وجدنا هذا الدور فعلا في فكرة (كليمنت أتلي) عندما لاحظ أنه في الأعوام القادمة ستكون مشكلة العلاقات بين البيض والشعوب الملونة إحدى المشكلات المستعصية على الحلّ. وبديهي أن تفكير هذا الانجليزي المسؤول لا يحتوي إلا على اهتمام ذي طابع سياسي، ولكنا نرى فيه مظهرا أخلاقيا ناتجا عن شعور معين بالإثم (التأثم)، وعن تهويل باطني بسبب المشكلة، فلقد بدأ الضمير الأوروبي يشعر بعظم الخطيئة الاستعمارية. ولكن هذا المظهر الأخلاقي قد يحدث في صورة متعارضة صالحة لأن تعطل حل الأزمة الراهنة أو تعرضه للمخاطر. فقد يضيف إلى عنصر (القوة) - الذي حللنا آثاره في الأزمة - عاملا أخلاقيا من الحرمان، في صورة شعور بالإثم المكبوت؛ وهذا الكبت قد يصبح مبعث خطر بالنسبة للضمير الأوروبي، إذ ربما يؤثر فيه بوصفه دافعا إلى حلول القوة.

وتحت هذا العنوان يرى الكاتب المشهور جورج دوهاميل Gorges Duhamel في مقال نشر بباريس (في صحيفة الفيجارو Figaro عدد 1955/12/23)

«أن الأوروبيين لا يبدو أنهم يدركون أن الجنس الذي ينتسبون إليه قد ارتكب منذ قرون كثيرا من الخطايا والأخطاء، بل حتى كثيرا من الجرائم، وأنه في طريقه لا إلى أن يفقد سلطانه فحسب ... بل أن يفقد التوازن والأمن الضروري كيما يمارس عبقريته...».

فنحن نرى في هذه الكلمات الشعور بالإثم يختلط لدى الكاتب الكبير بالشعور (بالخطر)، الذي عرفناه له سوابق خطيرة منذ عهد ليس ببعيد حين تحدثوا عن (الخطر الأصفر) أو عن (الخطر الإسلامي).

ولقد ينتج عن هذا الاختلاط انعكاس يتخذ صورة الدفاع عن النفس Auto-Defense يزيد معه في تعقيد وضع معقد، بل إن من المحتمل كثيرا أن يكون رد الفعل الاستعماري - الذي يعيث في العالم تخريبا منذ عشر سنوات ناتجا عن مثل هذا الانعكاس على الأقل في بعض نواحيه وخاصة في شمال إفريقيا حيث يعرف الاستعمار جيدا كيف يثيره ويستغله دفاعا عن قضية خاسرة.

ونحن ندرك خصوصا ما نتج عن هذا الانعكاس في الجزائر، منذ أن أسلم شعب أعزل للذبح والتقتيل، ذلك لأن الحكومة الفرنسية تحاول أن تثير دائما غريزة الدفاع عن النفس في الضمير الفرنسي، حين تقذف في أتون المعركة بشعار (الأمة في خطر).

وأيا ما كان الأمر، فإن الضمير الأوروبي يواجه مشكلة تخلع على الأزمة العالمية مظهرا جديدا، وما كان لنا أن نتخيل لحلها طريقة قد

تخلف في المجال الأخلاقي عناصر، من شأنها أن تبعث الاضطراب في الحلول التي ندعي الإتيان بها للمشاكل في صبغتها السياسية. فالأزمة تتخذ بها مظهر مأساة مورينو[1]، مأساة اجتماعية ترفع مشكلة العلاقات الإنسانية إلى مستوى عالمي. فلكي نحل هذه المشكلة يجب أن نقضي على ذهان التأثم وذهان القوة، اللذين تقترن آثارهما في الضمير الأوروبي، وانعكاس الدفاع عن النفس هو ثمرة هذا التأثير.

أما المشكلة في صورتها العملية فإنها تعني مساعدة الأوروبي على التغلب على أزمة ضميره. ولقد صاغها غاندي في هذه الكلمات، في مؤتمر العلاقات الآسيوي عام 1946، حين وجه إلى المندوبين قوله: «إذا كنتم تريدون تبليغ رسالة إلى الغرب، فيجب أن تكون رسالة الحب والحقيقة... وسيحظى هذا الغزو برضا الغرب نفسه الذي يتعطش اليوم إلى الحكمة». إن هذه الرسالة لتتمثل في عدد من الضرورات الكبرى لعصر يواجه بصورة محزنة مشكلة الخلاص الإنساني. لقد فوتت أميركا عام 1945 اللحظة التاريخية التي كانت تستتطيع فيها أن تساعد العالم على اجتياز عقباته الأخلاقية والمادية، كيما يدخل في مرحلة جديدة. وها هي ذي الساعة تؤذن من جديد، ولكنها هذه المرة على محور (عدم العنف)، وإن فكرة الأفروآسيوية لقادرة على أن تساعد العالم ليتغلب على (ذهانه) المزدوج، ولا شك في أن هذا المظهر جوهري لرسالتها العالمية،

---

(1) مورينو MORENO عالم نفسي امريكي مشهور يخالف مدرسة فرويد.

وفصل رئيسي في مهمتها التاريخية، وسيكون على الرجل الأفروآسيوي في هذا الفصل من التاريخ أن يقدم للإنسانية ضميره لا علمه، فهو لا يملك علما بعد، يقدم إليها ضميره، وبراءة طبيعته البسيطة العذراء، ولا شك في أن هذه هي الرسالة التي كان يفكر فيها غاندي حين تحدث عن (غزو الغرب) الذي سيحظى برضا الغرب نفسه.

إن مركب (القوة) موجود في أصول المرض الأوروبي، فمن الضروري إذن مساعدة أوروبا على التغلب على هذا المركب، ولقد أعطانا الأستاذ دوهاميل حين عالج مشكلة (مستقبل البيض) صورة حية، فقد بين كيف يتلاحم عنصرا هذا الذهان في الضمير الأوروبي، إذ يبدو أنه لم يعد لدى الأوروبي أمن طالما لم يعد له سلطان، وبذلك يبدو أنه مدفوع إلى ألا يواجه المشاكل إلا بلغة القوة. كأنما هو لا يتوقع إلا أن يكون ظالما أو مظلوما، مضطهَدا أو مضطهِدا، فآلية هذا الذهان كامنة في أعماق (الذات) الأوروبية، ولقد أصر مستر هنري سباك حين كان يودع زملاءه الأجانب، في إحدى جلسات المجلس الأوروبي الذي انعقد في بروكسل قبل مساء الميلاد بساعات، أصر على أن ينطق بعبارة أملتها ظروف الاحتفال بالميلاد ذاكرا أن «أعياد ميلاد السعادة والسلام إنما تصدر عن تنظيم أوروبا، لأن أوروبا تعد مفتاح السيطرة على العالم ... »، فالسيطرة والسعادة يسيران إذن جنبا إلى جنب في هذا المنطق الذي يعكس موقفا أساسيا للضمير الأوروبي، وبهذا تصبح المشكلة دقيقة ورهيبة، شأنها

شأن كل ما يمس الضمير الإنساني. ولعل من الخسارة الكبرى، ليس فقط بالنسبة لأوروبا، بل بالنسبة للإنسانية جميعا، أن يفقد الرجل الغربي مع ضياع سيطرته على العالم ثقته في نفسه، وفي إمكانه إبراز موهبته وعبقريته، في عالم حطم أغلاله، فهذا هو الخطر القاتل، ويكون هذا الذهان - طالما لم يقض عليه - عنصرا ثابتا في الأزمة. فأوروبا بلا شك يجب أن يتاح لها الاستمرار في إبراز عبقريتها القديرة، ولكنها في الظروف العالمية الجديدة يجب أن تجد (أمنها) في مودة الشعوب لا في السيطرة عليها، ولكم نتمنى أن تتغلب على انعكاس (الدفاع عن النفس) الذي يعد شرطا في سياستها، وهو يوجهها نحو النزعة الأوروبية في الوقت الذي تتحدد فيه معالم مستقبل إنساني على مستوى عالمي.

ولا شك في أن في (الحركة الأوروبية) التي اتخذت مركزها في استراسبورج Strasbourg بعض المعالم الإيجابية، التي ترشد أوروبا في طريقها نحو العالمية، ولكنها في الوقت نفسه تسجل انحسار الموجة الأوروبية عن العالم الذي أغرقته منذ قرنين من الزمان. ولعل الخسارة في هذه المرحلة تكون في أن يسجل هذا الانسحاب في المجال النفسي انطواء للضمير الإنساني. ومن المتفق عليه أن الموجة الأوروبية تخلف في التاريخ رصيدا محزنا من الخرائب الأخلاقية، وحقلا من الأنقاض في النفس الإنسانية. ولكن إذا قلنا هذا فهل قلنا كل شيء؟ وهل يكفي أن نسطر سجلا لشهداء الشعوب المستعمرة تحت حذاء الاستعمار؟

الواقع أننا حين ننظر جيدا إلى حقل الأنقاض الذي خلفته الموجة الاستعمارية وراءها، فإننا نراه مغطى (بغرين) مخصب، ستجد فيه الحياة الجديدة فعلا عناصر جوهرية لازدهارها في البلاد التي كانت من قبل مستعمرة هذا الغرين غير مقتصر على الميادين التي تظهر فيها موهبة أوروبا للعيان - في كل ما يتصل بالتقدم المادي والصناعي - بل يتعداها إلى الميدان الروحي، لتبدو موهبتها غير مؤكدة في النظرة الأولى. لقد سببت حرية أوروبا جروحا شنيعة للإنسانية، وأحدثت قروحا رهيبة في بدنها، ولكنها في الوقت نفسه قد فتحت ثغرات في المجتمعات التي انسحبت من التاريخ، أو التي لم تدخله بعد، ومن هذه الثغرات جاءت نسمة جديدة، نسمة باعثة تحيي أشكالا بليت، وتحرك حياة تجمدت، وكلما أردنا تحليل الأسباب التاريخية لهذه النهضات التي جددت العالم المستعمر خلال نصف القرن الماضي، فإننا نجد تأثير أوروبا: فجميع النهضات التي رأت النور في ضمير الشعوب المستعمرة، قد تغذت في هذا الضمير نفسه بالغرين الذي أودعته فيه الموجة الأوروبية، فحركة الإصلاح التي تعد الشكل الروحي للنهضة في شمال إفريقيا هي بلا جدال ثمرة الوعي الإسلامي، ونتيجة كفاحه ضد شكل من أشكال الشر هو: الاستعمار، هذا شيء لا ينازع فيه من الوجهة التاريخية، ولكن التحليل يقضي بأن نذهب إلى الإطار النفسي والأخلاقي، وسنرى في الحال أن المشكلة تثرى بعناصر جديدة وتفسير جديد.

فالواقع أن الوعي الإسلامي قد وجد نفسه ملزما بأن يجاهد فرديا وجماعيا ضد الشر أو المنكر، وهو يجد تسويغه الجوهري ودافعه في قوله تعالى: ﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر** ﴾[آل عمران: 110]. ولكن الصراع التاريخي الأخير ضد المنكر في إفريقيا الشمالية تحت راية حركة إصلاحية - الإصلاح - يرجع تاريخه إلى القرن الثاني عشر، أي إلى حركة الموحدين؛ فلعل انطلاق الوعي الإسلامي قد توقف من ذلك الحين لكي يستأنف نشاطه تحت راية الإصلاح الحالي، في شكل النشاط المضاد للاستعمار.

فيجب أن نكتب تاريخين 1125 و1925، التاريخ الذي بدأ فيه ابن تومرت تبليغ دعوته في مراكش، والتاريخ الذي شرع فيه ابن باديس في قسنطينة. ولنتساءل عن سبب صمت الوعي الإسلامي وعدم اكتراثه فيما بين هذين التاريخين، أعني خلال ثمانية قرون؟ ولكن هذا السؤال يؤدي بنا بعيدا قطعا، إذ لا ينبغي أن نتسائل: لماذا استمر صمت الضمير دهرا طويلا؟ بل يكفينا أن نتساءل: كيف ولماذا انقطع هذا الصمت منذ خمسة وعشرين عاما؟

إن المشكلة لم تعد ذات طابع تاريخي بل نفسي وأخلاقي. فالوعي الذي بدأ مرة اخرى يتكلم بتأثير ابن باديس في إفريقيا الشمالية، كان غنيا بتجربة حاسمة قطعا، ولكنه كان أيضا غنيا بذاتية جديدة، فالحقيقة النفسية تكمل هنا الحقيقة التاريخية، التي ربما تبقى دون ذلك

جزئيا في الظلام، أو تظل غير مفهومة؛ وعلى ذلك فالنفسية المسلمة الجديدة لا يمكن أن تتضح في ذاتها إلا إذا عددنا الثروات الذاتية التي استمدها وعيها من غرين الحضارة الغربية، والواقع أن هذه الظاهرة ليست خاصة بالعالم الإسلامي، فهي تتجلى أيضا في (نهضة) الهند حيث ثارت اليقظة الروحية بتأثير راما كريشنا Rama Krishna وفيفي كاناندا[1] Vive Kananda وبلغت أوجها في مبدإ (عدم العنف) بتأثير غاندي.

ومما له دلالته هنا أن يستهل المهاتما مهمته السياسية بتفكيره في (البهاجافاد جيتا) مع محاولة أصيلة لتفسير نصها تفسيرا روحيا، وهو النص الذي يبتدئ (بدروس في السلاح) يلقيه كريشنا على تلميذه أريونا Aryouna، فغاندي حين يستبدل المعنى الرمزي بالتفسير الحرفي، يرى أن الميدان الحقيقي للمعركة ليس في الساحة التي يصارع فيها أريونا إخوته، بل في النفس الإنسانية ذاتها، في ميدان المعركة الداخلية، حيث يجب أن تنتصر (الذات) العليا (للغرائز السامية) المتجسدة في أريونا عن تلك الغرائز الدنيا. فبماذا يمكن أن تفسر هذه الثورة (الروحية) إن لم تفسر بتأثير الثقافة الغربية على روحية غاندي، وذلك حين وجد فيها دوافع، وعناصر ذاتية تغير موقفه تماما أمام النص المقدس. وهذا التغيير الذي يحرر صاحبه من النص والحرفية، يجعل من الإخلاص الذاتي المقياس الجوهري لموقف الرجل أمام (القانون)، وما كان لموقف

(1) من زعماء النهضة الدينية في الهند في أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، وهو من التلاميذ الروحيين لراما كريشنا.

كهذا أن يتصور في تاريخ الهندوسية قبل غاندي، الذي يظهر تماما أنه استمد خميرته الثورية من طينة الغرب الروحية. وهذا التغيير في موقف الرجل أمام القانون يتجلى في إطار قضية المنبوذين. وإنا لنذكر حقا، وبلا تردد أن الاستعمار لم يغير البناء الاجتماعي الذي وجده في الهند، بل هو قد كبر حجمه، حين وضع طائفة الفاتحين الغزاة فوق الطائفة التقليدية السائدة، تاركا مشكلة المنبوذين كما هي، ولكن مما لا شك فيه أن الثقافة الغربية قد أرهفت الضمير الهندي في هذا المجال.

وبفضل التطور العقلي والأخلاقي الذي يدين به الضمير الهندي لهذه الثقافة، واجهت الهند المشكلة في دستورها المعمول به منذ السادس والعشرين من كانون الثاني (يناير) 1950.

وعليه فإن الموجة الأوروبية لم تأت للعالم الذي أغرقته بغمرة الرفاهية المادية فحسب - مثل الثلاجة الكهربية وغيرها - بل إنها قد أتته أيضا بثروات روحية لا جدال فيها. لقد أودعت في (لاشعور) الشعوب المستعمَرة، وفي ذاتيتها عناصر تتجلى في سلوكها الاجتماعي الجديد، وفي فنها وفي أسلوبها وفي تنظيمها وفي نشاطها، وهكذا لا يمكن تحليل أي نشاط أفروآسيوي اليوم دون أن نجد طرازه في الغرب. فالبرلمانات التي ظهرت في البلاد الأفروآسيوية أيا كانت، هي قطعا صورة طبق الأصل من الرلمان الإنجليزي أو البرلمان الفرنسي.

فأي مشروع لوضع دستور ديمقراطي إنما يرجع ضرورة إلى الطراز الغربي، ولم يكن الاتصال بالعبقرية الغربية في جميع الحالات التي

استلهم فيها هذا النموذج عن الطريق العملي الصناعي فحسب، ولكنه كان عن طرق ذاتية أيضا. فإن المشاكل الإنسانية التي تثور بالصورة نفسها لا تتطلب الحلول نفسها فحسب، بل إنها تثير رد فعل أخلاقي واحد، ومشاعر موحدة أيضا، ولقد كسب الجانب الاجتماعي أسبقية في نشاط هذه البلاد، ونشأ نموذج للمجتمع يحقق فيه الفرد رسالته في صورة بطولة اجتماعية، بعد أن كان يحققها في صورة بطولة حربية، وكل هذا بفضل العبقرية الغربية. وقد نتج عن هذا في البلاد التي تعرضت للتأثير الغربي أشكالا من الوفاء جديدة، وصورا جديدة من الولاء، ذات صبغة اجتماعية، وروابط أسمى من روابط النظام القبلي، فلقد أخلى الضمير القبلي مكانه للوعي القومي، وأثرى الضمير الديني بعناصر مدنية يدين بها الغرب. فعندما يتحدث العالم المسلم عن (الديمقراطية) يستعير بداهة مفهوما غربيا، وعندما يقف نقابي مسلم ليتحدث بصوت منفعل متهدج، فإن نسمة ذات أصول نقابية غربية هي التي تتساب خلال هذا الإنفعال، نسمة الصراع المؤثر من أجل انتصار العدالة الاجتماعية.. فجوهر التبادل الإنساني هو في هذه العنصار الذاتية قبل أن يكون في العناصر الموضوعية، فهناك اتصال سري بين الأنفس، وهذا هو الطريق المباشر الفعال لإغناء العبقريات، وإخصاب الأفكار الأصيلة لحضارة ما. فإذا تعمق عمانويل مونييه في ضميره بنظرة قلقة، فإن نظرته هذه قد تكشف لنا في ضميرنا عن أسباب القلق ذاتها. ولو أنه تعرض لتلك

(الملاكمات الداخلية) التي تضع إيمانه موضع الاختبار، فإن هذه الملاكمات تصيبنا، وتضع إيماننا موضع الاختبار أيضا. وإن انفعاله أمام المأساة الاجتماعية، وأمام المشكلة الأخلاقية لينفض خمودنا أمام هذهَ المشاكل، ويبعث الحرارة في فتورنا إزاءها.

وقد حدث التبادل في كلا الاتجاهين فعلا عن الطريق السري للضمائر، ويستطيع مؤرخو سيرة غاندي بلا شك أن يقرروا ميزانية ما يدين به للغرب في الناحية الروحية، ولكن هذه الميزانية يمكن أن تقرر في اتجاه آخر بتبيان ما يدين به الغرب لفلسفته. فإذا قال رجل الغرب في بعض الظروف الدرامية على لسان كامو Camus: «إن قوة القلب وقوة الفكر والشجاعة تكفي لإيقاف القدر عند حده...» فإن أبسط المسلمين تواضعا يستطيع أن يعلمه أن كفاح الإنسان لا يكون بطوليا ومخصبا ضد القدر - ذلك النور الخفي الذي يقود الإنسانية نحو غايتها الغامضة - وإنما يكون كذلك إذا كان موجها ضد القوى الغاشمة العمياء التي تعودنا أن نسميها (قدرا)، والتي تعمل على صرف الإنسانية عن غايتها، وأعتقد أن هذه (القدرية) في أبسط صورها عند المسلمين، من شأنها أن تخصب ذاتية كامو. ولكن عندما يقول كامو من ناحية أخرى فكرته عن (الإنسان والتاريخ) وعندما يقول لنا: «إن مهمة رجال الثقافة والعقيدة ليست في أن يخونوا الصراع البطولي، ولا أن يخمدوه فيما يلازمه من قساوة ومجافاة للإنسانية...» فإن درسه هذا يزود المسلم بثروة ذاتية

أخرى، وهو يذكرنا بأنه حتى في ظل قوة الاستعمار الملعونة، قد وضع نشاط الغرب على طريق التاريخ شعوبا أقصيت عنه بسيرها في دروب الخرافات والأساطير، وبث فيها - ولو عن غير قصد - إرادة السير في هذا السبيل، تلك الإرادة الخاصة التي أصبحت لا تفارق وعي كل شعب، تدفعه باستمرار إلى الحضارة. لقد كانت الحضارة من عمل اللاشعور عند الفرد، وهو العمل الذي لا يجند وعيه الموضوعي إلا بصفة استثنائية، عند بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع مثل ابن خلدون، أعني عند الخصيص الذي جعل من الحضارة موضوعا للدراسة، ومشكلة للتجلية والإيضاح.

ولكن الحضارة قد أصبحت مع الثقافة الغربية هدفا مقصودا، وعملا شعوريا وفنا ووظيفة اجتماعية للإنسان تتطلب ذكاءه وإرادته، وهو يرى فيها غايته الأرضية. هذه الذاتية الجديدة قد وسعت أولا حقل الحضارة نفسها، حين مدته من النطاق القومي والعنصري إلى النطاق العالمي والإنساني. ولكن الغرب حين حقق امتداد الحضارة في المكان بفضل قوته الصناعية قد أحدث تحولا في طبيعتها التاريخية. فلم تعد الحضارة فيما يبدو خاضعة لقانون (الدورات) كما كانت في عصر ابن خلدون، وأيضا في عصر سبنجلر عندما كان يكتب عن (أفول الغرب).

ولو راجعنا - في ضوء التطورات الأخيرة - رأي (فاليري) في الوقت الذي كان فيه يتأمل النتائج المتوقعة للحرب العالمية الأولى، حين عبر عنها في تلك الصورة المأثورة «الآن أدركنا نحن أن الحضارات فانيات...» لو

راجعنا رأي فاليري اليوم لوجدناه قد أخطأ، إذ في ذلك الوقت لم تعد الحضارة لتكون فانية، لأن نطاقها قد بدلها خلقا آخر، فأصبحت عالمية، وبذلك صارت خالدة.

ومع ذلك ففي الوقت الذي أراد فيه أرنولد توينبي أن يختم كتابه الرائع (دراسة التاريخ)، كانت ظاهرة (الدورات) لا تزال ذات وزن في استنتاجاته، ففي استنتاجه عن مستقبل الحضارة الغربية لم يكن عقله بوصفه مؤرخا على وفاق مع ضميره بوصفه إنسانا غربيا. فقد كان المؤرخ مأخوذا فيما يبدو بفكرة (الأفول)، ولكن الإنسان يتجاوز هذا الخوف حين يصوغ للحضارة الغربية أمنية في ألا تغرق بدورها في محاولة (إنقاذ بالسبف)، وهي محاولة قد تنتج عن غريزة الدفاع عن النفس، فهو يتمنى أن تصل مباشرة إلى «نظام عالمي يقرب من ذلك الميثاق الذي دعا إليه دون جدوى بعض المسؤولين والفلاسفة الهلينيين خلال عصر الاضطرابات» ثم أضاف قائلا: «إن ما نبحث عنه هو الموافقة الحرة للشعوب الحرة على العيش في وحدة، وأن تصنع دون إكراه بالقوة التوافق والتنازل اللذين بدونهما لا يمكن لهذا المثل الأعلى أن يتحقق».

وإذا كانت أمنية الإنسان تذهب إلى هذا المدى البعيد، فذلك لأن المؤرخ الكبير يرى في منعطف التاريخ الحالي أو يستشعر التحول الذي يجتاز بالإنسانية المرحلة الثانية من تطورها، بعد التحول الذي دخلت به في التاريخ في بداية العصر الحجري الجديد، فهو يرى أن التطور الذي

حول المجتمع البدائي في نهاية العصر الثلجي Glaciaire إلى مجتمع من طراز جديد، أي إلى (حضارة) يمكن الآن أن يحول هذه الحضارة إلى طراز جديد هو (الحضارة العالمية).

وهذا التحول قد يغير توقعات التاريخ تغييرا تاما لا يدع معه مجالا لافتراض (الأفول)، إذ أنا في التوقع الجديد لن يكون أمامنا سوى افتراض الكسوف الكلي والنهائي الذي لا يمكن أن تقوم به (نهضة). فمشكلة الحضارة تصاغ حينئذ في مصطلحات تستبعد مراحل التعديل، وتستبعد (عودتها) التي احتفظت بها حتى الآن حين دارت دورتها خلال آلاف السنين. ويوضح هذا أن الموجة الأوروبية قد حملت بذور الحضارة إلى أركان العالم القصية، وأخصب غرينها القارات كلها، وأن الحضارات إنما كانت (فانية) حين كانت لكل منها حقلها الخاص، وهو عموما في حدود امبراطورية، وكان حامل رسالتها الفكرية لا يتجاوز عبقرية جنس ما، فكان الأفول يحدث مع انهيار الامبراطورية، ومع افتقار العبقرية العاجزة عن أن تتجدد بفعل عناصر أرضها وحدها، فإن البذور التي تعود لتلقى دائما في الأرض نفسها تنتهي بالانقراض، وفقدان الحيوية. أما اليوم فإن البذرة قد انتشرت في كل مكان، ولقد يتضاءل جنين هنا ولكنه ينضج وينمو هناك، فنحن نصادف دائما أشكالا من المقاصد تحتفظ بالحضارة في مستواها وفي حيويتها، حائلة بينها وبين الأفول، وتلك هي نتيجة توحيد المشكلة الإنسانية. ولقد حققت العبقرية الغربية هذا

التوحيد حين أوصلت مقدرة الإنسان إلى المستوى العالمي، وهو يتجلى في حياة كل شعب وفي تشكيلاته السياسية، وفي ألوان نشاطه العقلي والفني والاجتماعي. فالمقاييس وطرائق السلوك والتفكير لا تكف عن التقارب على محور طنجة - جاكرتا، ومحور واشنطن - موسكو.

على أن أوروبا لم تخلق عن قصد هذه الحالة العاليمة، ولكن توسعها الاستعماري قد اسهم في ذلك بقوة عبقريتها الصناعية، فتأثيرها قد رسم بطابعه كل شيء حتى الميادين التي لا يتوقع فيها، مثل ميدان النشاط المعادي للاستعمار، ونحن نجد ذلك أولا في القوة الفكرية التي أمدت هذا النشاط، فلقد اقتبست الشعوب المستعمرة إلى جانب عناصر الفلسفات الفكرية التي استمدتها من ثقافتها الخاصة، اقتبست علاوة على ذلك من ثقافة أوروبا ومن تجربتها الاجتماعية والسياسية عناصر أخرى لا يمكن إغفالها؛ ثم إن الشناط المعادي للاستعمار قد كان في صفوفه كثير من الأوروبيين الشرفاء رجالا ونساء، كانوا رائديه ومؤيديه ومستشاريه. وقد ظفرت الوطنية المصرية بمدام جولييت آدم التي كانت الأم الغربية لمصطفى كامل (باشا)، ونجد أيضا أن من أوائل تلاميذ المهاتما غاندي، وهو الذي كان يمثل الوطنية الهندية، بعض الانجليز الذين كانوا أرشد مشيريه، وأخلص خادميه، ولسنا نستطيع أن ننسى في تاريخ هذه الحركة أسماء: بيرسون Pearson وأندروس Andrews كما أننا لا نستطيع أن ننسى اسم رومان رولاند Romain Rolland في دراسته عن

(إشعاع الغاندية). فلو أننا وصفنا تاريخ القرن العشرين الذي تعد فيه الغاندية تيارا جوهريا في فكر هذا القرن، فيجب أن تذكر رومان رولاند، لا باعتباره مجرد داع من دعاة هذا الفكر، حين بلغ إليه رسالته، بل إنه قد عمق هذه الرسالة أحيانا ووسع أفقها، لقد كان يعمقها كلما بدا له من الضروري أن ينفخ فيها من روح فيفي كاناندا Vive Kananda، ذلك الروح الإنساني الذي كان ينعدم في بعض الظروف لدى غاندي، انعداما كانت تصرفه عنه الطهارة الصارمة، وتلفته نزعات تفوق الآدمية عن الشعور بنواحي الضعف الآدمي وعن إدراكه.

ولقد كان يوسع أفقها كلما رأى من من الضروري بحق أن يخرج بها عن نطاق مستقبل الهند، الذي حبس فيه غاندي نشاطه، اهتماما منه بأن لهذا النشاط فاعلية، كما قد يكون من باب التواضع أيضا. وكان رولاند يفعل ذلك لكي يدمجها في المستقبل المتوقع للعالم الذي يراه، وهو الرجل الذي ينظر إلى الأشياء من ذلك الفلك الأوروبي الذي أصبح بما يحوي من ثقافة، وحضارة مدفوعة بالسلام أحيانا وبالعدوان أحيانا أخرى إلى المجال العالمي - مدار القرن العشرين[1] - ولو أننا وضعنا أيضا تاريخ القومية الجزائرية أعني تاريخ النشاط المعادي للاستعمار، الذي خلق هذه القومية حين أثبتها شيئا فشيئا في أفكار الفرد وفي سلوكه، لوجب أن نأخذ في حسابنا الدور الذي قام به خلال تلك الحقبة النشوئية، لأولئك

---

(1) مقتبس عن مقال للمؤلف نشر في صحيفة (الشاب المسلم) في 1953/6/26 - الجزائر. ثم أعيد نشره ضمن كتاب (في مهب المعركة) للمؤلف، طبعة دار الفكر بدمشق.

الأساتذة العظماء أمثال سبيلمان V. Spielman وأوجين جانج E. Jung، كما أننا لا ننسى ما اسهمت به الجامعة في إمداد النشاط الوطني بعناصر قيادية، وما أمدته به أحيانا من معونة مباشرة في المجال الأدبي[1].

وفي تونس مثلا لم يجد الحزب الدستوري عام 1921 الأساس القانوني للمطالبة بدستور للأمة التونسية، إلا بناء على فتوى مستشارين من جامعة باريس هما: جوزيف برتلمي J. Barthélemy أستاذ القانون الدستوري، وأندريه فيس A. Weiss أستاذ القانون الدولي العام. وكان هذان المستشاران قد بينا في مشروع الدستور الذي وضعه الباي محمد عام 1957، المبدأ الذي لا يقبل التقادم، حتى كان من الممكن أن يتطور في ضوئه النشاط الوطني كله منذ ثلاثين عاما، وكان الاستعمار قد دفن هذا المشروع بفرض الحماية على تونس.

وإذن فإن لدى أوروبا عبقريتها الخيرة وعبقريتها الشريرة، فإذا ظهر على المسرح مركب (القوة) المتمثل في النزعة الامبراطورية وفي الاستعمار والعنصرية، فإن عبقريتها الشريرة هي التي تتكلم، وهي التي تتكلم أيضا حين يقف بعض الأوروبيين يتحسرون على أنهم لعبوا دور (تلميذ الساحر) أمام أعجوبة النهضة، التي حققتها الشعوب التي حطمت قيود الاستعمار. ولكن تحت شعار الصليب أو الفكر الحر تظفر القوة الخلاقة المغيرة للواقع الأوروبي بنفوذ واعتبار في العالم الراهن، الذي

(1) ومن أوضح المواقف في هذا السبيل موقف الأستاذ مندور.

يدين لها أولا بوعيه العالمي. فأوروبا الآن يجب أن تندمج فيما صنعت أي في ذلك الوعي الذي خلقته حضارتها. فلقد حققت انتقالا وتحولا في الكون الذي حققت فيه حضارتها منذ قرنين من الزمان، وعليها أن تكمل عملها في كونها الداخلي بإتمامها لتحولها الخاص بها. ولا شك في أن إتمامها عملها إنما هو من اختصاص عبقريتها الخيرة التي تتيح لها، أن تجد في أعماق ضميرها مع الفكرة الكاملة عن الإنسان معنى فلسفة إنسانية تناسب العهد العالمي.

ومهمة فكرة الأفروآسيوية في هذا النطاق تنحصر في مساعدة إنسان الغرب على بلوغ هذا الحجم الذي وهبه علمه القدرة عليه، ولكنه لم يهب له بعد الشعور به، وستظل أوروبا تصنع التاريخ وتعطي مثال الخير والشر، حسبما يكون المتحدث بلسانها ضميرها الخير أو ضميرها الشرير، فإن لاختيارها أهمية عالمية سواء كان خيرا أم شرا، زسيكون دور فكرة الأفروآسيوية هو مساعدة أوروبا على أن تحسن اختيارها في اطمئنان لإكمال عملها أيضا، لأنها تكون قد سمت بإنسان الغرب إلى المستوى الأخلاقي للإنسانية، محققة بذلك تركيب (الرجل العالمي).

دروكس في 3 شباط (فبراير) 1956.

10 - الثقافة في اتجاه العالمية [17]

تناولنا مشكلة الثقافة فيما سبق بالنسبة لعناصرها الداخلية، أعني تلك التي تتصل بوجود مجتمع معين؛ كما تناولناها بالنسبة لمشكلاتها الاتصالية، وهي التي تتصل بتعايش مجتمعين أو أكثر، متشابهين في النموذج، كنموذج إفريقي آسيوي مثلا، وهي مشكلات تنتج على حدودهما نتيجة لاتصالهما وتواجههما.

وهذا يحدد - كما سبق أن عرضنا - مجالين متميزين، ينبغي على الثقافة أن تواجه في كل منهما مشكلات ذات طبيعة معينة.

فهي في أحدهما يجب أن تسجل أسلوب الحياة في مجتمع معين وسلوك أفراده، وهي في الآخر ينبغي أن تخلق إمكانيات اتصال وتعاون بين المجتمعات المختلفة.

ومع ذلك فإن نشاط الثقافة في المجال الأول يتم بصوزة عادية، لأن يقظة الضمير أمام المشكلات الداخلية أو العضوية تتم هي الأخرى بصورة تلقائية.

أما يقظة الضمير أمام مشكلات الاتصال فقد ظلت غائمة زمنا طويلا ولذلك كان نشاط ثقافة معينة على حدودها أقل ظهورا ولا يعطي ثمرة إلا في بعض الظروف التاريخية، وأحيانا تكون هذه الثمرات سلبية، أشبه بذلك التلفيق غير المنتظر الذي حاول الامبراطور (أكبر) أن يحققه بالهند في القرن السادس عشر، بين الثقافة الإسلامية والثقافة البرهمية.

---

(1) مالك بن نبي. مشكلة الثقافة. ترجمة عبد الصبور شاهين. دار الفكر دمشق. 1984. ص 113 إلى 127.

ومع ذلك فإن التطور الذي أعقب الحربين العالميتين قد أبرز كثيرا هذه الطائفة من المشكلات، كما تشهد بذلك محاولات كبرى، كمحاولة باندونج، حيث حاول المؤتمرون أن يضعوا لها حلولا مناسبة.

لكن الحربين العالميتين قد عجلتا في الواقع هذا التطور، فأعطتا تلك المشكلات معنى أبعد مدى، حين أنشأت بصورة ما مَجالا ثالثا، هو المجال الذي يتحتم فيه على كل ثقافة أدركت حقيقة مشكلاتها الداخلية والاتصالية، أن تدرك حقيقة مشكلات أخرى على مستوى عالمي.

ويبدو لنا أن منظمة اليونسكو لم تُنشأ إلا من أجل مواجهة هذا النوع من المشكلات، مهما شاب تفكيرها أحيانا جاذبية انطوائية تحول بينها وبين أن ترى الأشياء في هذا المستوى، وعلى ذلك نستطيع أن نحدد ثقافة معينة في حدود توقعها العالمي.

والصفحات التالية تعالج مشكلة الثقافة في ضوء هذا التوقفع.

لقد استوحيت فكرة الكتابة في هذا الموضوع من الدعوة التي وجهتها إلي اللجنة التحضيرية لمؤتمر الكتاب الأفريقيين الذي انعقد بروما، حين دعتني إلى توجيه بلاغ إلى المؤتمر عن (الثقافة الإفريقية).

والتأملات التي تسجل في موضوع كهذا لا تهم - فيما يبدو لي - الرجل المثقف في إفريقية السوداء وحده، فسواء مضينا في الشوط على محور واشنطن - موسكو، أم على محور طنجة - جاكرتا، فإن مشكلات الساعة الحاسمة واحداة هنا وهناك، فإن تكامل النوع الإنساني وسلامه قد أصبحا أهم ما يهم نفسية القرن العشرين واجتماعه وسياسته إلى حد ما.

ونتيجة لهذا اتحدت المهمات الأساسية التي تحمل عبئها الجيل الحالي في آسيا وفي إفريقية وفي أوروبا وفي أمريكا.

فالمثقف المسلم نفسه ملزم بأن ينظر إلى الأشياء من زاويتها الإنسانية الرحبة، حتى يدرك دوره الخاص ودور ثقافته في هذا الإطار العالمي.

هذا التغيير الذي أصاب المستوى لا يتوقف مطلقا على ظروف مادية كما يحسب الناس غالبا في بلادنا، بل إنه يقوم على شروط أخلاقية، فهو يتم أولا في الأفكار قبل أن يتم في نطاق الأشياء.

فغاندي لم يكن يتصرف في صاروخ كوني، أعني في (شيء) ذي مستوى عالمي، وإنما كان يملك ضميرا تراحب حتى وسع العالم.

ولقد خول له هذا الضمير قدرا من العالمية أكثر مما تخوله (الأقمار الصناعية) لأصحابها اليوم، فإذا بالهند التي ورثت عن غاندي مبدأ (عدم العنف)، قد أصبحت بفضل هذه الفكرة البسيطة أمة في الطليعة بالنسبة لمجموع المشكلات التي تثيرها قضية السلام.

فهيبة الأمة قد تكفلها لها أحيانا الأفكار، إذا ما تناغمت هذه الأفكار مع المرحلة التي تجتازها الإنسانية.

ولقد يحدث أن يخطئ الفتى المسلم في تقديره للمشكلات والأشياء، فهو غالبا ما يخطئ عندما يعتقد أن الذي ينقصه في وضعه الراهن إنما هو الصاروخ، أو على الأقل البندقية التي يؤدي بها كما يتوهم واجبه العاجل.

فضميره هنا قد أصيب بانحراف، لأنه يحسب حساب حضوره الفذ وسط عالم يشعر بأنه لا مكان له فيه، ولكنه يفسر أصل دائه تفسيرا

خاطئا حتى يعزوه إلى نقص (اشياء) كثيرة في حياته، على حين أن ما ينقصه إنما هو (الأفكار).

وسنظل نكرر ونلح في تكرارنا أن أزمة العالم الإسلامي منذ زمن طويل لم تكن أزمة في الوسائل، وإنما في الأفكار، وما لم يدرك هذا العالم تلك الحقيقة إدراكا واضحا، فسيظل داء الشبيبة العربية الإسلامية عضالا، بسبب تخلفها عن ركب العالم المتقدم.

فلكي نتغلب على مرضنا ينبغي أن نكشف طريق الأمة المرشدة، أعني الطريق الذي لم تترسمه أمة قبلها.

ولهذا ينبغي أن نختار من بين الاتجاهات التي تتجه نحوها الإنسانية فنأخذ بزمام أحدها، ثم نسبق إلى الطليعة.

وبوسعنا أن نقول: إن الهند قد بلغت اليوم مرتبة الأمة المرشدة في بعض الميادين، لا بفضل أنها تملك القنابل الهيدروجينية أو الصواريخ عابرة القارات، فهي لا تملكها، وإنما كان ذلك بفضل الروح الذي خلفه لها غاندي، فإذا بها تتصدر موكب الإنسانية في اتجاه السلام.

فعلى المربين في البلاد العربية والإسلامية أن يُعَلّموا الشبيبة كيف تستطيع أن تكتشف طريقا تتصدر فيه موكب الإنسانية، لا أن يعلموها كيف تواكب الروس أو الأمريكيين في طرائقهم، أوكيف تتبعهم؟

ولو أتيح لهذه الشبيبة أن تعتنق مشكلة تكامل الإنسانية اعتناقا تمنحها معه كل ذكائها وكل قلبها، حتى تجعل منها رسالتها، فسوف تحتل

مقام الصدارة في الزحف نحو اتجاه جديد، نحو تقرير مصائر الإنسانية، ولعلها بذلك تمحو الشرور التي تفشت اليوم في حنايا أنفسنا، ولعلها أيضا تمحو بعض الشوائب والمذاهب التي خامرت عقولنا.

تتحدد صورة الثقافة بصفة عامة عندما تصبح تاريخا، فتتمثل لأعين الأجيال في صورة معجزة إغريقية أو إمبراطورية رومانية، غير أن القرن العشرين قد أدخل مقياسا جديدا في روح المنهج وفي الطريقة التي تحدد بها الثقافة. فالإنسانية قد دخلت عصر التخطيط منذ الحرب العالمية الأولى، وإذن فإذا أردنا أن نفهم الثقافة في هذا العصر، وجب أن نفهمها بوصفها منهاجا قبل أن نحددها نتيجة. وعلى ذلك فإذا ما واجهنا اليوم مشكلة الثقافة الإفريقية وجب أن نعرفها طبقا لمقياس عملي، وذلك بأن تكون صالحة لشيء ما، وأن تكون على علم بهذا الشيء، أي أن تتحدد طبقا لما يجب أن تقوم به من عمل.

فإلى أي حد سوف يهددنا التاريخ في هذا السبيل ؟

هنالك نوعان من النماذج التي خلفها لنا الماضي، والتي من شأنها أن تفيدنا مثالا تاريخيا يضع حدود تعريف لثقافة ما:

ففي عالم البحر الأبيض المتوسط يوجد النموذجان الروماني والإغريقي.

وفي آسيا يومجد النموذجان المنغولي والصيني.

فها نحن أولاء من أول خطوة في طريقنا أمام اختيار رئيسي، فإما أن نُعَرِّف الثقافة وسيلة للامبراطورية، وإما أن نُعَرِّفها طريقا إلى الحضارة،

وبعبارة أخرى يواجه المجتمع مشكلاته بلغة القوة أو بلغة البقاء، بقدر ما تصوغ ثقافته أسلوب حياته وسلوك الأفراد فيه، إن قضيتها لم تبرز واضحة أمام ضمائرها، فكان التاريخ في الواقع هو الذي يضعها ويحلها بوسائله الخاصة. فإذا كان الشعب الإغريقي والشعب الروماني قد سارا كل في طريق، فإن ذلك لم يكن ابتداء نتيجة اختيار، وإنما اتجها بكل بساطة إلى ما تميل إليه طباعهما. فنوع الثقافة إذن يتحدد في كل شعب تبعا لحتمية منبعثة من نفسيته، وعلى أساس هذه النفسية اتجه الرومان نحو الامبراطورية، بينما فرغ الإغريق لتحقيق معجزاتهم في صورة حضارة. فإذا ما نجم في نطاق ثقافة معينة نزوع يتعارض مع اتجاهها الطبيعي، فإن اتجاهها يقصيه بوصفه عنصرا غريبا عن ذاتها، وقد حدثنا التاريخ كيف طردت أثينا إسبرطة حينما أرادت أن تجعل من نفسها عاصمة لإمبراطورية عسكرية.

وهناك حتمية أخرى تدخل في هذا التحديد نطلق عليها الحتمية الجغرافية، فلكل ثقافة رقعتها حيث تكتشف منابع إلهامها، ولها مجال معين تكون فيه وعيها للمشكلات، كما تجد فيه وسائل حل هذه المشكلات. وإنا لنرى في خريطة العالم القديم الرقعة التي انتشرت عليها الحضارة الهيلينية، وهي الأرض التي عليها تكونت معجزة الإغريق من العناصر التي أمدها بها إنسان هذه الرقعة وترابها ووقتها.

كما أننا نرى في الثقافة الرومانية الاستجابة للمشكلات التي نبتت على الأرض التي سيطر عليها (السلام الروماني Pax Romana)، فمن قبل

آن تصبح هذه الأماكن (متحفا) يقدم لنا التفسيرات التاريخية عن ثقافة الماضي، فإنها كانت معملا تركبت فيه عناصر تلك الثقافة، وإن هذه الآثار التي خلفها لنا الماضي لتستطيع - بقدر ما في هذه النظرة من صواب - أن ترشدنا اليوم.

ولا ريب أن في إفريقية متحفا هاما للثقافة، ينبغي ألا ننساه إذا ما أردنا أن نصنف بعض عناصرها، وخاصة ما يتصل بالقيم الأخلاقية والجمالية الإفريقية، التي لا يجوز إغفالها عند أي تخطيط للثاقفة، فلسنا نشك في أن هذا المؤتمر يعد إلى حد ما مؤتمر تخطيط، وهذا يعني أن أعمالها تتجه نحو المستقبل أكثر مما تلتفت إلى الماضي.

فإذا سرنا على هدي التاريخ كان علينا أن ندرس المشكلة في ضوء عنصرين محددين هما: مزاج الثقافة ورقعتها.

أما المزاج: «فإنني أرى أنه من غير سبر دقيق لأعماق النفسية الإفريقية، ودون إضرار بالنتائج التي يمكن أن نستخلصها، نستطيع أن نفترض عمليا أنه من غير المتوقع أن يأتي يوما ما تهديد من إفريقية، تحت إمبراطورية عسكرية: وإذا ماالحتاج الأمر إلى التدليل على صحة الفرض دون تأسيس على الاعتبار الأخلاقي وحده، فإننا نجد الاتجاه يتحدد طريقه بقوة الواقع، فإفريقية لا تملك في الواقع رصيدا من القنابل الذرية، ولا هي تملك صناعة ثقيلة لإنتاجها، وإذن فمن غير الممكن أن تسطر مشكلاتها بلغة القوة، وإنما على العكس من ذلك سوف تسطرها - بقوة واقعها - بلغة البقاء.

فالمشكلة من الناحية النفسية واضحة لا لبس فيها، فإن المزاج الإفريقي لا يحمل أية عقدة من نوع إمبراطوري، وليس في صدره أية نواة لإرادة قوة تأتي بثقافة إمبراطورية، وإذن فنحن من أول خطوة أمام ثقافة حضارَية.

وفي ظل هذه الصياغة للمشكلة ينبغي تحديد العنصر الآخر: (الرقعة) فما هي الحدود التي يجب أن نضعها للثقافة الإفريقية، تلك الحدود التي في داخلها سوف تجد منابع إلهامها من ناحية، كما تجد فيها الأعمال التي ينبغي أن تقوم بها؟ . وفي كلمة مجملة: ما هي مهماتها؟

إن من الواضح أن الضمير الإنساني في القرن العشرين لم يعد يتكون في إطار الوطن أو الإقليم، هذا مع اعترافنا بأن أرض المولد التي يعيش عليها الناس تمدهم بالبواعث الحقيقية لمواقفهم العميقة، غير أن الضمير الإنساني في القرن العشرين إنما يتكون على ضوء الحوادث العالمية التي لا يستطيع أن يتخلص من تبعاتها، فإن مصير أي جماعة إنسانية يتحدد جزء منه خارج حدودها الجغرافية.

فالثقافة أصبحت تتحدد أخلاقيا وتاريخيا داخل تخطيط عالمي، لأن المنابع التي سوف تستقي منها أفكارها ومشاعرها، والقضايا التي سوف تتبناها، والاستفزازات التي سوف تستجيب لها، والأعمال التي سوف تقوم بها، لا تستطيع هذه كلها أن تتجمع في أرض الوطن: فالثقافة الإفريقية مجالها العالم ضرورة، فيجب أن تصعد أعمالها إلى هذا المستوى، مميزة بين الأعمال التي تتصل ببناء حضارة إفريقية، وتلك التي تبعث بإشعاع الحضارة خارج حدودها.

والنظر في التخطيط العالمي الذي يجب أن تندرج فيه الثقافة الإفريقية يكشف عن ناحيتين، فإنه يوجد نوعان من الناس يختلفان اجتماعيا: نوع كان أو لايزال مستعمَرا، ونوع كان ولايزال مستعمِرا.

وجميع المشكلات الكبرى للعالم الراهن ترد نفسيا وسياسيا واقتصاديا إلى هذا النظام الثنائي الذي خلفه لنا القرن التاسع عشر، بل إن مشكلة العلاقات الداخلية لكلا النوعين هي فعل أو رد فعْل لهذا النظام، فإن السباق الخطر في مجال القوة بين الدول المتقدمة، من أهدافه الرقابة على الجماهير، وعلى المساحات التي تملكها الشعوب المتخلفة، وهذه الشعوب الأخيرة بدورها قد مزقتها الأحلاف التي تربطها عسكريا وسياسيا بالشعوب المتقدمة، فضلا عن أن بينها أحقادا مستحكمة، وأحقادا أخرى تبعث بها هذه الشعوب عبر حدودها إلى البقعة المتحضرة من هذا العالم، وفي هذا كله تحميل لمشكلة السلام أثقالا مع أثقالها.

وهكذا نرى القرن العشرين يضع قضاياه Thèses في مواجهة ما خلفه لنا القرن التاسع عشر من مناقضات (الاستعمار) Antithèses ، فنحن نعيش هذا الصراع اليوم في جميع أشكاله في انتظار ساعة (التركيب Synhèses) التي تصهر النزعتين في السلام العالمي.

ويبدو أن هذه الساعة قد آذنت في مؤتمر باندونج، لو أن التاريخ يحقق مشاريعه. فهذا كله في جملته هو التخطيط العالمي الذي ينبغي أن تندمج فيه الثاقفة الإفريقية.

أما المهام التي ينبغي أن تواجهها الثقافة الإفريقية داخل هذا التخطيط فإنها تتألف من قضايا ثلاث هي:

(1) الارتفاع بمستوى الرجل الإفريقي المتحرر من الاستعمار، أو الذي لايزال يرسف في أغلاله إلى مستوى الحضارة.

(2) الارتفاع بالرجل المتحضر الذي لايزال ضميره ملطخا بإثم الاستعمار إلى مستوى الإنسانية..

(3) إدخال الشخصية الإفريقية في المسألة الرئيسية للسلام.

وهذه المهام الثلاث ترجع في الواقع إلى مهمة واحدة تعبر في عمومها عن مشكلة الإنسانية، وهي مشكلة تتطلب في حلها ذلك التركيب المنتظر، ولسوف يجد المجتمع الإفريقي دون شك في مزاجه وفي ظروف تطوره الإلهامات الضرورية، التي تضطره ألا يواجه مشكلاته بلغة الإمبراطورية. ومن هنا فقد وجب على الثقافة الإفريقية أن تضعها بلغة الحضارة.

وحتى تستطيع النخبة الإفريقية أن تقوم بدورها الحضاري على أتمه، فإن عليها أن تدرك بدقة وضعها الحالي، إذ أنها تجد نفسها أحيانا منفصلة عن وسطها، فإن المثقف الإفريقي الذي كونته باريس ولندن، هو في أغلب الأحيان أوثق اتصالا بمنشإ ثقافته منه بمنشإ حياته، وهذه ولا ريب نقطة اتصال مهمة في ضمير هذا المثقف إذا ما نظرنا إليه بالنسبة لمشروع تركيب إنساني، فهو يستطيع في ضميره أن يقوم بدور مهم بفضل ماانغرس في فكره من نبات الثقافة الأوروبية، وذلك يجعله ينظر

إلى المشكلات نظرة مزدوجة، فهو ينظر إليها مرة من خلال ثقافته، وأخرى بإيحاء من منشئه، غير أن هذا الوضع الغريب له جانب سلبي يتجلى بوضوح في موقف النخبة الإفريقية، حينما نرى مثقفا يبحث في الأزياء ما يعوض به عن نقص من نوع آخر، فنراه مثلا في بعض الحفلات يلبس زي أبيه القديم فكأنه بهذا يعوض نقصا يشعر به في اتصاله الروحي بالجماهير الإفريقية، ويوشك هذا المظهر السلبي أن يؤدي بتلك النخبة إلى انفصال ثقافي في وقت هي أحوج ما تكون فيه إلى الاتصال، فإن الحضارة التي دانت بها النخبة الإفريقية في نواح شتى، قد فصلتها عمن دونها من الجماهير التي لاتزال في تطورها البدائي، وربما انفصلت عن وسط ثقافتها إذا ما حاولت العودة إلى منشئها، لكن الأمر قد يأخذ صورة أخرى لو أن هذه النخبة الإفريقية قامت بدور الوسيط بين العالم الذي نشأت فيه وبين الحضارة.

فقيامها بهذا الدور ليس وفاء منها لأحد العالمين، وإنما هو وفاء مزدوج لأصلها ولثقافتها، فحضورها (Présence) في إفريقية ينبغي أن يبرأ من العقد، كما ينبغي على ثقافتها ألا تكون في برج عاجي، لا تصل إليها أيدي الجماهير الجاهلة، بل ينبغي أن تكون القاعدة التي ترتفع عليها هذه الجماهير إلى مستوى الحضارة.

وهذا يبدو لي بصورة مختصرة المشكلة الأولى للثقافة الإفريقية، أما مشكلتها الثانية التي عليها أن تواجهها فهي الضمير الأوروبي..

فإن أوروبا التي ورثت التقاليد الرومانية من عصر النهضة قد أصبحت اليوم رهينة ثقافة إمبراطورية. فقد تغذي ضميرها بما أثار القرن التاسع عشر من قضايا، وهو القرن الذي شهد ازدهار فكرة (جوبينو)، ذلك الكاتب الذي طبق أفكار (دارون) عن أصل الأنواع على مجال الإنسان، فخلّف بهذا القرن العشرين تراثا روحيا ضارا ثقيلا أنتج أمثال (هتلر) والدكتور (مالون).

لكن هذه الأرض التي أقامت عليها بناءها الفكري خلال القرنين الأخيرين قد انهارت به اليوم وبما كان يحمل، فالذي يبدو أن أوروبا تبحث اليوم عن مسوغات جديدة لوضعها الجديد، فمن وراء الحقيقة يمكن أن نجد جميع التفسيرات للمأساة الأوروبية الراهنة، أعني بذلك أصل المأساة التي يعيشها العالم اليوم، وربما استطعنا بهذا أن نفسر بعض ألوان الأدب الأوروبي كالوجودية مثلا، وبكلمة واحدة: فإن العالم يعيش الأزمة الأوروبية، إنه يعيشها سياسيا وفكريا واقتصاديا وإلى حد ما أخلاقيا؛ وإذن فتعريف الثقافة الإفريقية لا يكون دون أن نأخذ في حسابنا هذا العنصر الأساسي للأزمة العالمية التي هي (الحالة Le cas) الأوروبية.

ولا شك أن النخبة الإفريقية ستجد نفسها حيال هذه (الحالة) أمام إحدى مهماتها، التي تتطلب منها قسطا أوفر من الصفات الأخلاقية، بقدر ما تحتاج إلى الصفات الفكرية، وبكلمة أخرى كل الصفات التي يحتاجها الطبيب الصالح.

والسير في معالجة حالة ما يقتضي دراسة مرضية وأخرى علاجية. فإذا كانت الدراسة الأولى سهلة التحديد فإنه من الصعب تحديد الأخرى، لأن السير في العلاج يتوقف نجاحه على المريض نفسه أي على أوروبا. فأوروبا تعيش في عالم كوّنه علمها، غير أن ضميرها لا يعلمه تماما، لأنها تجهل فيه مسألة رئيسية، تجهل الإنسان الذي اعتادت أن تنظر إليه حتى الآن على أنه من أبناء المستعمرات.

فإذا ما أراد الضمير الأوروبي أن يحدد بناءه فإن عليه أن يبدأ فترة من التدريب المؤلم القاسي، شأنه في ذلك شأن أي عضو فقد صلاحيته.

يجب على هذا الضمير أن يشعر في العالم الذي سيطرت عليه أوروبا بوجود الآخرين، ومهمة النخبة الإفريقية إزاء ذلك أن تسهم في ترويضه على صلاحيته تلك بأقل ألم ممكن: ولا شك فإن الذي يسهل قيامها بهذه المهمة أن تكون قد قامت بمهمتها الأولى، فبقدر ما ترتفع بالجماهير الإفريقية إلى مستوى الحضارة فإنها ترتفع بالمضير الأوروبي إلى مستوى الإنسانية، لتضع أمامه صورة صحيحة عن الرجل الذي يعده الاستعمار شيئا تافها، فالمهمتان مترابطتان ونتائجهما الاجتماعية والنفسية متلازمة، فكل ما سوف يحضر الرجل الإفريقي سوف يعطي للأوروبي فكرة أصح عن العالم الإنساني.

ولسنا بحاجة إلى القول: إن المنظمات الثقافية العالمية كاليونسكو تستطيع أن تقوم من ناحيتها بدور مؤثر في معالجة الضمير الأوروبي،

وحينئذ تكون المهمة أسهل، وخاصة إذا اختيرت لها طرق أقل تزمتا مما جرت به العادة، وذلك حتى تواجه بها الجماهير، وليس النخبة فقط. فالثقافة الإفريقية ينبغي ألا تكون أقل إشعاعا خارج إفريقية منها في أعمالها لتحضير قارتها. وحينما تكون قد خلصت الدول المتحضرة من الاستعمار، والشعوب المتخلفة من القابلية للاستعمار فإنها تكون بذلك قد أسهمت في تكوين الضمير الإنساني، وبهذا تكون قد كونت لحظة هامة في التطور الاجتماعي والروحي للإنسانية، لحظة تتلاشى فيها قضايا الماضي ونقائصها لتخلي مكانها للتركيب الذي من شأنه أن يعيد للإنسان قيمته، حتى لا يبقى مستعمِرا ولا قابلا للاستعمار، غير أن مهمة الإنسانية اليوم خاضعة في عمومها لقضية السلام، التي تفرض نفسها مقدما على كل مشروع اجتماعي أو روحي في العالم الراهن، فمشكلة السلام قد أصبحت هي النقطة التي تلتقي عندها خيوط التاريخ جميعا.

ولن يتاح للثقافة الإفريقية أن تأخذ مكانها بحق في التخطيط العالمي للقرن العشرين، ما لم تتجه نحو هذه النقطة الرئيسية، واضعة مشكلة السلام من بين المهام الرئيسية التي تضطلع بمواجهتها.

وهذه المهمة الثالثة تضعها أمام اختبار:

فماذا يمكن، وماذا يجب على هذه الثقافة الإفريقية أن تقدم لحل هذه المشكلة العالمية؟

إن العالم مثقل بالعلم وبثقافة الإمبراطورية، إنه يضج بروح الحرب وبوسائل الحرب، ولكن هناك فراغا كبيرا من الضمير ينبغي له أن يمتلئ، وعلى الثقافة الإفريقية أن تتحدد طبقا لهذا.

إن روح القرن التاسع عشر التي ادّعت تحقيق سعادة الإنسان بواسطة الآلة قد انتهت إلى إفلاس محزن، فلم يعد العالم ينتظر الخلاص على يد العلم، ولكن في أن يُبعث الضمير الإنساني من جديد، والعبقرية الإفريقية لا تستطيع أن تنقذه باكتشاف طريقة جديدة في صناعة الكوتشوك، أو وسيلة مستحدثة في تحليل الذرة، ومن ثم فإن ما ينبغي أن تقدمه لخدمة السلام هو الضمير.. وليس العلم.

والثقافة إنما تتجه إلى الإمبراطورية أو إلى الحضارة بما تتضمنه من الكفاءات الفنية والمبادئ الأخلاقية، ونسبة هذا المضمون - التي تقرر مصير الثقافة - يحددها المزاج، وغالبا الظروف التاريخية، وهو ما يمكن خاصة أن يتحقق في الثقافة الإفريقية. هذه الثقافة التي سوف تقوم حينئذ بدور مهم في حل الأزمة العالمية، وذلك بما تأتي به من الإصلاحات لبعض المفاهيم الأساسية، فليس بخاف أن إفريقية لا تملك رصيدا من القنابل الذرية عليها أن تصفيه خدمة للسلام، ولكن في العالم أكداسا من الكراهية والحقد لابد من تصفيتها، ففي نفسية غالب الشعوب بذور فكرية مميتة، وليست الإنسانية مهددة من الغيوم المشبعة بالإشعاع الذي تعلقه فوق رؤوسنا التجارب الذرية فحسب، ولكنها أيضا مختنقة في جو مشحون بهذه الجراثيم المميتة التي ورثتها عن العهد الاستعماري، والنخبة الإفريقية سوف تستطيع خدمة السلام في فكر الإنسان مباشرة بما تغير من موقفه الفكري والأخلاقي إزاء المشاكل القائمة اليوم.

إن الحرب جزء من التجارب الإنسانية في عهودها الأولى، وليس من قبيل المصادفة أن يلعب الأطفال ألعاب الحرب في العالم أجمع، والمثل القائل: «من أراد السلام فليتهيأ للحرب Si vis Pacym Para Bellum» الذي كان يضربه الرومان في عهدهم، يدلنا كيف تخضع فكرة السلام لفكرة الحرب، ولا تزال هذه النفسية تسيطر حتى الآن في كل المعاهد حيث تتكون الكفاءة العسكرية، ولا يزال السلام في البلاد المتحضرة يعد نتيجة لحرب ظافرة، وليس نتيجة لتخطيط صالح للحياة الدولية، تحت رقابة فعالة من الضمير العالمي: ففكرة السلام لم تحقق حتى الآن استقلالها وشخصيتها الخاصة، وهي تدين في خضوعها هذا للثقافة الإمبراطورية التي لا ترى السلام إلا حيثما يكون مؤيدا بالسلاح.

فالثقافة الحضارية ينبغي أن تعطي لفكرة السلام شخصيتها الحقيقية، بأن تضعها منذ الآن تحت ضمان المبادئ.

إن على الثقافة الإفريقية أن تتحدد بالنسبة لهذه القضية طبقا لبعض المبادئ كالتي قررها مؤتمر باندونج، وإذا ما دان الكتاب الإفريقيون بهذه المبادئ فخصصوا قسطا من إنتاجهم لمشكلة السلام، فسوف نرى يوما يبتدع فيه أطفال إفريقية لعبا أوحى إليهم بها السلام.

وأخيرا فإنه إذا ما كتب للثقافة الإفريقية أن تواجه هذه المهام الثلاث التي ألقينا عليها بعض الأضواء، فإن من حقها على التاريخ أن تحظى لديه بلقب (ثقافة كبرى)، لأنها تكون حينئذ قد أسهمت في تشييد عصر إنساني شامل في العالم.

11 - نظـرة شاهـد القرن إلى أحـداث 1936[1]

وهكذا بدأت الجزائر تدخل في عهد جديد.. وكان الحي اللاتيني، بمثابة صدى العالم، يردد لنا أصداء كل هذه التغيرات التي كان لها اثر خاص على أعصاب علي بن أحمد بينما بفرق البوليس الملاكمات التي تنشأ على الرصيف، بين الطلبة اليساريين المنتمين لـ اا الجبهة الشعبيةب والطلبة اليمينيين المنادين بسقوطها على الرصيف الآخر.

وفي هذه الأثناء وصل إلى باريس وفد من علماء الأزهر من أجل تحضير شهادة الدكتوراه، تحت إشراف أساتذة السوربون، ومعهم بعثة من طلاب جامعة القاهرة لتحضير شهادات أخرى، وأتيح لي ولحمودة بن الساعي أن نتعرف على هؤلاء الطلبة وأولائك العلماء، من بينهم الشيخ التاج والشيخ دراز رحمه الله، بمقهى الهجار، كما أتيح لي ولصديقي أن نساعد هؤلاء الوافدين في خطواتهم الأولى في اللغة الفرنسية، وأخذت عليهم في نفس الوقت ما يفيدني من معلومات عن الحياة في الشرق، حتى بالنسبة لشروط الانتساب إلى المعاهد الأزهرية، لأني لم ألق البتة بفكرة الهجرة إلى الشرق عرض الحائط فبقيت تخامرني فترة كمهندس ينشئ هناك إحدى الصناعات، وأخرى كطالب أزهري يبحث في مناهج التفسير.

وافتتح كعادته، في شهر ماي أيار، «معرض باريس» حيث يعرض أصحاب المصانع الصغرى، كل ما ابتكروه تلك السنة، من الأدوات

(1) مالك بن نبي. مذكرات شاهد القرن. الطالب ترجمة المؤلف. دار الفكر – بروت. 1970. ص 220 إلى...

المنزلية إلى أجهزة الراديو، وكنت في تلك الفترة مهتما بشمعة توليع محرك البنزين، يهمني تعويض الشمعة التي تؤدي خدمتها شهرين أو ثلاثة، بشمعة تدوم حياة المحرك.

واعتقد بعد ثلاثين سنة، أن المسألة لا زالت تستحق الاهتمام، غير أنني تركتها في الطريق الذي نشرت على حافته كثيرا من الأحلام.

وكانت الصحافة الوطنية تعدنا كل أسبوع بحصتنا من الفرح والابتهاج، أو من السخط والاستنكار، حسب عنوان المقال أو اسم الجريدة... فتصل هكذا أنباء الوطن كتموجات صغيرة تموت على رصيف الحي اللاتيني ... وإذا بموجة عارمة تكاد، ذات يوم، تلقي علي بن أحمد على قفاه فوق الرصيف، فصرخ:

- يا للخيانة ! .. يا للخونة ! ..

بينما يلتفت إليه المارة الفرنسيون متسائلين، عن الخائن الذي يشير هذا الرجل إليه وهو يلوح بجريدة في يده فوق الرصيف، فأتى حمودة بن الساعي ليخبرني بالأمر، فبادرني:

- إنها النجاسة ! .. إنها النجاسة ! ...

ويده تلوح بجريدة «اتحادية النواب»، فاطلعت على المقال المتهم، قطعا لم تهزني بعد قضية دار «البا» قبل خمس سنوات، صدمة مثل التي هزتني ذلك اليوم، منذ قرأت عنوان المقال «أنا فرنسا» ورأيت اسم صاحبه، فرحات عباس.

ولا شك أن الصدمة كانت كبيرة في الوطن، حسب الأنباء التي تواردت علينا، فرد الشيخ عبد الحميد بن باديس على «الزعيم» في مجلة الشهاب، ردا لم يسكن ثورة علي بن أحمد، ولم يشبع إنتظارنا، فاتفق الرأي، أثناء ندوة خاطفة انعقدت ببيتي، على أن احرر باللغة الفرنسية ردا في جريدة الأمين العمودي «الدفاع».

ولأول مرة في حياتي، واجهت عملية توليد العقل في مقالة اخترت لها كعنوان «مثقفون أم مثيقفون؟» نحت فيه المفردة الثانية، في لحظة سانحة، كحرية أرشقها بكل جهدي في كبرياء وبلادة «الزعيم» لأنني كنت على وعي تام، مع حمودة بن الساعي، بالمهزلة التي بدأت في الجزائر، ومن الاختلاس الكبير الدي بدأت خيوطه تظهر على مسرحنا السياسي منذ ظهرت عليه «اتحادية النواب»، كما كنت أدرك أن الصراع لم يكن صراع أفكار، وإنما صراع مصالح تشرف عليه السلطات العليا، متظاهرة بمقاومته أحيانا، عندما تعلن غضبها على هذا «العدو لفرنسا» أو ذاك، حتى يرى الشعب المغرور في تلك «العداوات» بطولات توجب عليه السمع والطاعة لأصحابها.

كانت هذه حالتي النفسية أثناء تحرير المقال، بحيث عندما انتهيت منه، في الليلة نفسها، وأيقظت زوجتي لأقرأه عليها، قالت:

- لا أعتقد أنه من تحريرك ... بل أراه من وحي السماء.

فعلا، لا زلت أتذكر إلى اليوم، أنني صببت في سطوره الجحيم الذي كان بين جنبيّ فأخذ منه حمودة نسخة، نسخها بيده، ليقرأها على الطلبة

بالحي اللاتيني، خصوصا منهم الذين على مشرب فرحات عباس، ثم أرسلت نسخة إلى الأمين العمودي للنشر في جريدته.

وأصبحنا ننتظر أعدادها، فوصل منها الأول والثالث دون أن تنشر المقالة... كأنني رشقت حربتي في الضباب..

لماذا لم ينشر الأمين العمودي مقالي ؟

تركت الجواب على هذا السؤال للأيام ... بينما بدأت السنة الدراسية تأخذ منعطف الامتحانات، ولم يبق لي أي مجال للحديث مع حمودة بن الساعي، ولا لزيارة الهجار مساء السبت.

ربما كنا في أواخر شهر ماي، وكانت زوحتي توقظني في الصباح، بعد أن تهيء القهوة، لأنني أواصل العمل في الليل إلى ساعات متأخرة.

ولكنني استيقظت وحدي ذلك اليوم مبكرا، بينما لم تكن أشعة النهار بدأت تضيء الغرفة إلا قليلا من نافذتها المستديرة أو اعين البقرقب كما يقولون، المشرفة على فناء العمارة، إذ من المعلوم أن أول من يستيقظ بباريس عصافيرها، المعشعشة على حافة أسقفها، تحت مجاري الأمطار، حيث تكون أعشاشها، بعد تناسل الربيع، مليئة بالسكان، خصوصا في هذا الركن الهادئ حيث بقيت الشوارع محافظة على طابع عتيق، وبقيت الحياة تجري على نسق يطيب للمتجول الباحث عن السكون والعزلة.

إن عصفور باريس هو ديكها الذي يعلن بزوغ الفجر على سطحها، فعندما فتحت عينايپ سمعت ذلك العيد اليومي، تدخل وشوشته إلى

الغرفة من النافذة مع أشعة النهار الضئيلة.. وهاهي الهرة لويزة، ترفع جانبا من الغطاء ويظهر رأسها على الوسادة، بيني وبين زوجتي، فشرعت بكل تأنٍ ودقة في وضوئها.

تتبعت هذه الحركات تلقائيا بينما يعود الشعور لي رويدا رويدا ... ولقد كنت في تلك اللحظة الحاسمة التي سأنطلق منها قريبا كمهندس حصل تحصيلا جيدا، وبقلم قد اكتشفت قيمته منذ أيام قليلة ...

فشعرت أنني سأتبع طريقا تحفه الزهور، والانتصارات، والشهرة ... وإذا بشيء يصعد من أعماقي، دون أن أحدد بالضبط في تلك اللحظة معناه ... فانفجر الدمع في مقلتي حتى اختنقت به، وأنا أردد:

- لا يا ربي !.. لا يا ربي !.. لا أريد حصتي في هذه الدنيا ...

كانت زوجتي تردد النفس بجنبي بكل هدوء، بينما الهرة لويزة تنطلق، بعد وضوئها، نحو الصفحة المعدة لها لتتناول وجبتها الأولى من الطعام.

هذه الواقعة، تحت سطح من أسطح باريس، هي اليوم ورائي بأكثر من ثلاثين سنة، لم أسر خلالها على طريق تحفه الزهور، بل في أحد مسارب الحياة زرعته الأقدار بكل نوع من الشوك، وكم طرأ عليّ في هذه الحقيقة من لحظات شعرت فيها بثقل المحنة إلى حد أن الدمع يخنقني، وأنا أتذرع:

- لا يا ربي !.. رحماك !.. لا تؤاخذني بكلمتي بالحرف !.

لقد استيقظت خديجة، وحضرت القهوة كعادتها، وكان يوم كالأيام الأخرى، عملت فيه عملي كعادتي ...

وبدأ الناس يستحدثون في العالم عن زواج الميس سيمبسون، بولي عهد المملكة المتحدة البريطانية، البرنس دوغالس، وأثار هذا النبأ في انجلترا موجة من الاستنكار بلغت أوجها عندما تدخل أسقف كنتريوري، للدفاع عن حقوق العرش، ولصيانة التقليد الملكي الذي يقضي بأن لا يتزوج ملك انجلترة بامرأة مطلقة ... وصمم الأسقف على موقفه حتى تنازل البرنس عن حقوقه في العرش، ليتم زواجه ... فأثار هذا الحدث، بسبب المكان الذي احتله في الصحافة والرأي العام، غضب جمهور من المثقفين الفرنسيين الذين يرون مثل هذا الاهتمام عبثا في الوقت الذي بدأت تصل فيه إلى فرنسا أفواج اللاجئين الإسبان، عندما انتصر نهائيا فرانكو.

وبدأت أنا أفكر فيما بعد دراستي، متوقعا الصعوبات التي سأجدها، حتى في التمرين الضروري الذي يختم دراسة المهندس:

ـ لماذا لا أتمرن بإيطاليا في صناعة أدوات التنوير؟

خطرت هذه الفكرة في بالي لما كنت أعلم من تعارض شديد بين الامبريالية الفاشية المتمثلة في شخص موسولوني، والامبريالية الفرنسية، لعل هذا التعارض بين مطامح إيطاليا في إفريقيا الشمالية والمصالح الاستعمارية الفرنسية يتيح لي الفرصة لتقديم مطلبي للسفارة الإيطالية بباريس، ثم لأن صناعة أدوات التنوير في مستوى الإمكانيات حتى في بلد مستعمر، مثل الجزائر.

فحررت طلبي، وسلمته خديجة نفسها للسفارة، وأتت فترة الامتحانات، وربما أتاني جواب السفارة في تلك الفترة فخفق قلبي

سرورا عندما وجدت الظرف وعليه شعار أسرة سافوا[1]، وإذا بالظرف لا يحتوي على شيء، سوى كلمات أدبية، لا تقول «لا» بوضوح، ولا «نعم»، وهي بالتالي «لا» غير صريحة.

فأدركت أن الاستعمار الإيطالي، هو الآخر، له اختياراته فيما تسميه الإدارة الجزائرية «الشؤون الإسلامية»، فرأيته يفضل، مثل زميله الاستعمار الفرنسي، التعامل مع «زعيم» مستعد لتعديل وتره على نغمة الموسيقى الموسولونية، يفضل ذلك على التفاهم مع مثقف يسعى من أجل تثبيت بعض الأفكار، التكنية والاجتماعية، على أرض بلاده بحيث لا يستطيع بسبب ذلك أن ينقر على وتره نغمات الدوتشي، ولا أية نغمة أخرى غير التي يعزفها التاريخ في أعماق الروح لدى أي كبير أو صغير من بلاده.

ويجب أن نقول، الحقيقة للتاريخ، أن الوطن لم يكن يبحث عن افكار تكنية، ربما كنت الجزائري الوحيد الذي لا ينام من أجلها، وربما كانت الجزائر حينئذ في منعطف سيبعدها حتى عن الأفكار التي ولدت على أرضها، حيث نراها في تلك الفترة بالذات تولي ظهرها للأفكار الإصلاحية وفي اللحظة بالذات التي يتوجها المؤتمر الجزائري الإسلامي.

انعقد فعلا هذا المؤتمر ..

ووصل نبأ، كان كصاعقة دوى منها الحي اللاتيني، ولست أتذكر بالضبط ما كان أثر صداه على اعصاب علي بن أحمد، ولا أتذكر

(1) هي الأسرة المالكة بإيطاليا في تلك الحقبة.

بالحرف العبارات التي تلقيت بها النبأ، ولكنني أتذكر الهزة الوجدانية التي كانت تهزني، وأنا أنقله لزوجتي على مائدة الطعام.

قد كنا متفقين على أن المؤتمر أكبر انتصار حققه الشعب الجزائري على نفسه أولا ثم على كل القوى التي تسعى لإبقائه في الوحل.

إنه من الصعب أن نعبر على ما يختلج في نفس الآخرين في ظرف يهزنا هزا، وإنما كنت واثقا من أن الظرف رج الاستعمار رجا، وأنه دق في معسكره ساعة خطيرة.

ولكن كان يجب على معسكرنا أن يعرف كيف يحافظ على انتصار دفع ثمنه الغالي، ذلك الثمن الذي كانت أثينة تعرف وتقدر قيمته، القيمة التي توحي لفيدياس، ذلك التمثال الرمزي الذي أضافه إلى بناء معبد الأكروبول، والذي يسمى «الانتصار فاقد الجناحين»: الانتصار الذي لا يطير من المعسكر الأثيني.

ولكن الجزائر التي كانت تستطيع كسب انتصار كبير على الاستعمار، بثمن غال، لم تكن بعد تجيد الحفاظ عليه، إذ أنها، عوضا عن أن تبقي المعركة على الأرض التي تحقق عليها نصرها، تنقلها وتورطها على أرض الخصم.

ربما زارني حمودة بن الساعي وأخوه صالح ليخبراني بوصول وفد جزائري على رأسه وئيس «اتحادية النواب» وطابور من أعضائها مثل فرحات عباس، ومعهم كل هيأة أركان حزب الإصلاح، من الشيخ ابن باديس إلى الشيخ العقبي.

وفي هذه الأثناء انتهت فترة الامتحانات، ورجعت زوجتي إلى بيت «أمي» مورناس التي، عزلت مرة أخرى على عادتها، بعد أن باعت بطريقة مريحة بيتها بلوات كليري، واشترت بمدينة دروكس، بيتا يشرف على النهر الصغير الذي يمر تحت الجسر أمام مصنع الغاز.

فاصطحبت الزوجة، ريثما أساعدها في نقل أثاثنا من باريس، ثم رجعت وحدي، حيث كان لي مستقر مع حمودة وصالح بغرفتهم، حيث قررنا زيارة الوفد الجزائري الذي نزل بـ «جراند هوتيل».

فصاحبنا علي بن احمد وطالب في الطب، كنت أحبه بسبب والده الشيخ صالح بن العابد، وعندما وفدنا إلى الفندق وجدنا الشيخ عبد ارحمن اليعلاوي كأنه كان ينتظرنا عند الباب فسألناه:

- هل الوفد هنا؟

- لا .. إنه خرج في مهمة ...

فالتفت علي بن أحمد إلينا كأنه غير واثق من صحة الجواب:

- علينا بالدخول على أية حال ...

فانهزم الشيخ اليعلاوي كأنه متأثر من موقفنا ... وإذا بالأمين العمودي، وقد كان ضمن الوفد الجزائري، على عتبة الباب، وكان لي معه حساب فانصرف بالنا عن الشيخ اليعلاوي، فقلت:

- هيه يا سي العمودي ... إنك لم تنشر مقالي عن «المثيقفين»؟ ..

- نعم إنني لم أنشره عن روية .. حتى لا أحطم مستقبل فرحات عباس في الحلبة السياسية ...

إن ثلث قرن قد مرت على ذلك الحين، وقد تصفحت أكثر من مرة ذكريات ذلك العهد، ورأيت عن كثب النتائج السلبية لهذا التفكير الذي واجهني به، ذلك اليوم على عتبة «جراند هوتيل» وعن حسن نية، مدير جردية الدفاع، إنه لم يتصور مسؤوليته في عدم نشر مقالي إلا في مستوى من ليس له أي خبرة في مجال الصراع الفكري، إذ أنه لم ير أن مقالي قد وصل على أية حال إلى علم الاستعمار وأفاده في زيادة خبرته في شؤوننا، دون أن يؤدي أي دور في توعية الشعب الجزائري، وما كانت نتيجته بالتالي إلا وبالا على صاحبه، دون أي فائدة للوطن ... لقد رشقت فعلا حريتي في الضباب.

وعلى أية حال ... فقد وجدنا يومئذ الوفد الجزائري موزعا في بناء الفندق، حلقة الشيخ ابن باديس، من المعممين، من ناحية وحلقة للمطريشين من ناحية أخرى، فتوجهنا إلى الأولى، حيث كان حول الشيخ زملاؤه من جمعية العلماء، مثل الشيخ الإبراهيمي والشيخ العقبي، وبجنبه المحامي سي بلقاضي، المنتمي إلى الإصلاح رغم صلته المهنية بالحلقة الأخرى.

وبعد السلام والتحيات شرعت في مرافعة شديدة.

- يا اصحاب الفضيلة ... ماذا أنتم تفعلون؟ .. ولماذا في هذا الفندق المترف.. تنزلون؟ .. أترون حولكم من أحبار اليهود وقساوسة المسيحية؟. وهل؟. وهل؟.

كان كل سؤال موجها للشيخ ابن باديس، بوجه الخصوص، فكان الأستاذ بلقاضي هو الذي يرد عليه، بجدارة المحامي المتمرن على أسلوب الدفاع.

لم أكن في الحقيقة مدركا لجوهر الموقف تمام الإدراك، وعندما أدركت بعد مرور السنوات، فهمت أن مفهوم الإصلاح لا يعني شيئا واحدا في عقل تمرن في المنطق الكارتزياني، وفي عقل كونه علم الكلام.

فلما رجعت إلى دروكس، تلقتني زوجتي:

- ياصديق .. إنني سأخبرك بشيء لا يسرك ...

لا شك أن الإصبع يضغط على زر آلة الكترونية، يحدث في كل أجهزتها حركات دقيقة، كذلك حركت كلمات خديجة في عقلي تيارا من الاحتمالات المشؤومة، بينما أتلقى من يدها ورقة بعنوان مدرستي.

إنه مر على ذلك الحين أكثر من ثلاثين سنة، ولكنني ما زلت أتذكر ما قرأت في الخطاب، كأنني أقرأه اليوم: «... إن سكرتاريا المدرسة الخاصة للمكانيك والكهرباء، تخطركم بأنكم لم تستوفوا شروط الامتحان في بعض المواد..»

قرأت هذا، ولا أدري إذا كان المحتوى قد هالني في رجاء خاب بطريقة غير متوقعة، أم مسني أكثر بمعناه الأخلاقي؟ ...

كنت أقدس العلم لأنني أؤمن بقيمته الأخلاقية، وكانت تلك القيمة مشخصة، في نظري في المدير سودريا، بحيث كان تقديسي العلم ينعكس على شخصه، فانهار في لحظة إيماني بالعلم والعلماء، ذلك اليوم.

ولكن، الأحداث التي توالت في تلك الفترة كانت على نحو جعل كل فاجعة منها تغطي على الفاجعة السابقة، وكان الضرر الذي يأتي اليوم يضمد بقساوته الضرر الذي شعرنا به الأمس.

وإذ بالصحافة تنقل نبأ مقتل مفتي الجزائر الشيخ بن كحول وتعزيه إلى جمعية العلماء، وإذا بالصحافة تنقل، في نفس الأسبوع، أن زعيم حركة «اتحادية النواب» الذي كان على رأس الوفد الجزائري، عاد إلى فرنسا في زيارة خاطفة، وأنه عند نزوله من الباخرة بميناء مرسيليا، قد استنطقته الصحافة:

- ما هي علاقتكم بجمعية العلماء؟

ففهم الزعيم بالضبط معنى السؤال الخبيث في ذلك الجو، حيث لا زالت جثة مفتي الجزائر تستقطب كل الأحاديث السياسية، فقال ردا على السؤال:

- لا علاقة لنا مع من أيديهم مخضبة بالدم !..

لم تكن هذه الكلمات طعنة من الخلف موجهة ضد الحركة الإصلاحية، ولكن الظرف كان يضفي عليها الطعنة في صدر المؤتمر بالذات، الطعنة التي ألقته فعلا قتيلا في مهده... بعد شهر فقط من ولادته... وتبخرت في لحظة تلك الوحدة المقدسة التي ضمت في صف واحد كل القوى الشعبية، بعد ربع قرن من سير حثيث موفق نحوها.

والآن، بعد ثلث قرن، لم يتغير حكمي في القضية: إن الظروف السانحة وضعت العلماء أمناء على مصلحة الشعب، فسلموا الأمانة لغيرهم لأنهم لم يكونوا في مستواها العقلي، وسلموها لمن يضعها تحت أقدامه كسلم يصعد عليه للمناصب السياسية.

ولا مجال هنا لبحث القضية في جوهرها الحضاري، لفحص الأسباب التي جعلت العلماء أي الطائفة المتكونة من بوتقة ما نسميه «الثقافة التقليدية» لا يستطيعون القيام بالمهام الكبرى.

لم يكن الفصل مريحا، ولم يأت بتسلية ...

إن إيطاليا الفاشية لم تعطني فرصة، وسودريا ومدرسة الميكانيك والكهرباء خيبا رجائي، والأمين العمودي لم ينشر مقالي في صحيفته، والمؤتمر الجزائري تبخر، وخاب ظني في الإصلاح والعلماء المصلحين، واصبحت أتساءل:

– ماذا أفعل؟

بدأ هذه السؤال، الذي طالما تردد في نفسي بعد خروجي من مدرسة قسنطينة، يتردد على ذهني من جديد، دون جواب.

وبدأت أشتم في نفسي رائحة الغرق:

– ماذا أفعل؟

لعلي أكرر تجربتي مع السفارة المصرية، الآن حيث أصبح لي أصدقاء من بين العلماء الأزهريين الوافدين على السربون.

توجهت، ذات صباح، إلى سفارة فاروق الذي خلف فؤاد، فكانت الصدمة أقسى من أختها، لأنني كنت هذه المرة معززا بتوصيات أصدقائي الأزهريين.

لم يكن في استطاعتي في تلك الظروف أن أتراجع، وربما يجدر القول هنا أن الأقدار كانت مني، على الدوام، بحيث لا ألين إذا قسا

الظرف، وأقسو إذا لان: فوردت ببالي فكرة أخرى، في دائرة أفكاري العادية في الهجرة:

- لو أهاجر إلى الأفغان؟

وتوجهت في الغد إلى السفارة... فوجدت من طرف السفير كل الكياسة المنتظرة من ممثل جمال الدين الأفغاني، وفي أثناء الحديث الذي دار بيني وبينه بخصوص تطور وطنه بعد أمان الله خان، تذكر:

- إن شابا جزائريا آخر، زارني منذ سنة لنفس الغرض، اسمه؟...

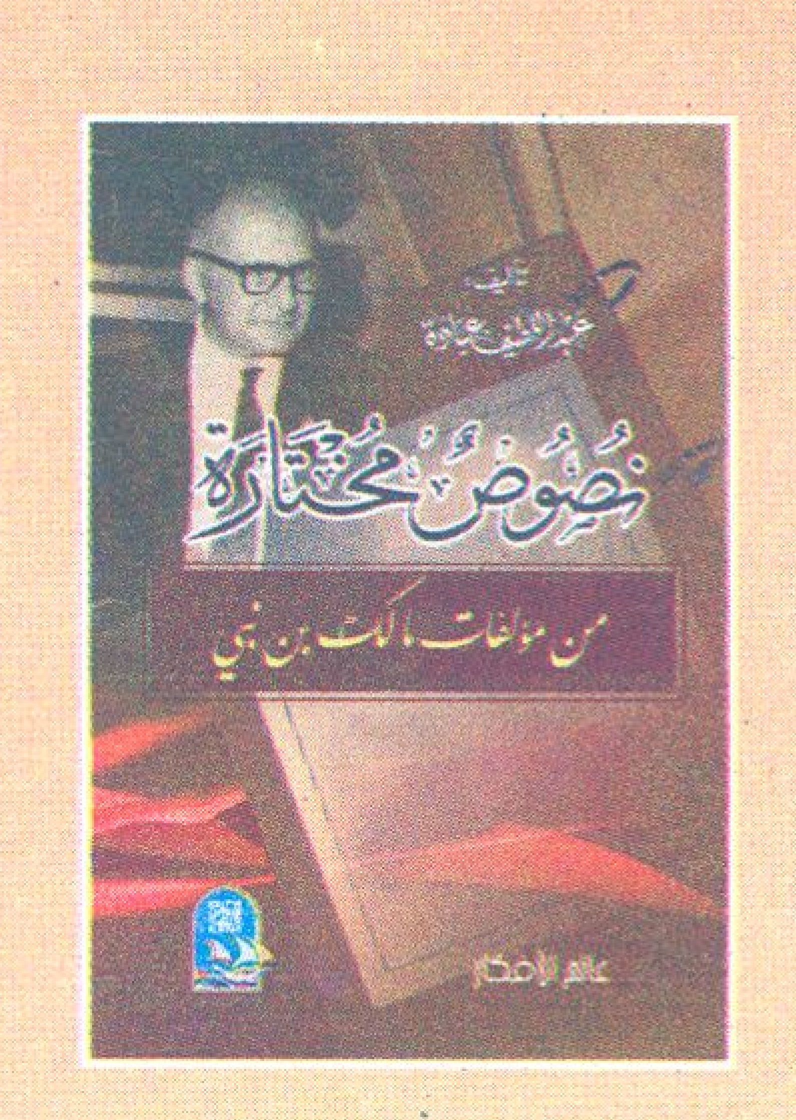
وبينما كان سعادته يستعيد ذاكرته، بقيت أتساءل عن هذا الجزائري الذي سبقني على هذه الدرب، حتى استرجع السفير الاسم.

- آه .. السيد صالح بن الساعي !..

فلم أشعر بغرابة في الأمر، إذ مرضنا واحد، المرض الذي يجعل طائفة من المثقفين الجزائريين في تلك الفترة تعيش ماسكة دوما في يدها عصا الترحال.

محتويات الكتاب

هذا الكتاب



ولعل هذه المختارات التي تأتي بعد رفع قرن من وفاة أستاذنا أن تسعف القراء عموما والطلبة والباحثين على وجه الخصوص وتحفزهم على اقتناء كتب مالك بن نبي وقراءتها بعقل عصرنا ومنهجيته ونحن على مشارف الألفية الثالثة .وكم يسعد روح.

المرحوم أن ينفد القراء إلى لب فكره مستعينين بآخر ما توصل إليه العلم في أيامنا هاته .

ولقد رأينا من الضروري أن نقدم لهذه المختارات بنبذة موجزة عن مؤلفاته قصد التعريف بها وتزويد القارىء بمنظر عام عن إنتاج مالك بن نبي الفكري .

ولعلنا بهذا نكون قد أدينا شيئا من الواجب الذي يشعر به كل تلميذ نحو أستاذه وشيئا من واجب آخر مقدس وهو المتمثل في الأخذ بأيدي شبيبتنا لتسلك طريق الحضارة وتؤدي الدور الذي ار... مالك بن نبي في الشهادة على الناس وتب... أشرف المرسلين صلى الله عليه وسلم .



تصميم
Concept: MS
ISBN: 9961-712-01-3


9961712013